كاترين كنسلر

ما العلمانية؟

ترجمة: محمد الزناتي

جيوم ديفو

مراجعة: فاطمة خليل

المركز القومي للترجمة

2995

PRINCIPLE POPULARIZE DECISIONS MINORITIES GOVERNMENTAL PLURALISTIC TEACHINGS ORGANIZATION HOMOGENOUS EXIST LAWS SOCIETY AIM DIGNITARIES INFLUENCE BIOETHICS CASTE CONTEMPORARY HUMANISM SOCIOLOGY CONSTITUTIONALLY SOCIOLOGICAL ATHEISM ACTIVISM

SECULARISM

PERTAINING COMMON SECULARISTS PRETENSIONS CHURCH TOLERATION POLITICAL PRIMACY SANCTIONS GOVERNMENT STATE FUNDAMENTALISM SECULAR LIFE SEPARATION FUNDAMENTALISTS ATHEISTS HUMANISTIC COUNTRIES



ما العلمانية؟

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2995
- ما العلمانية؟
- كاترين كنسلر
- محمد الزناتى، وجيوم ديفو
- فاطمة خليل
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:
Qu' est-ce que la laïcité?
Par: Catherine Kintzler

http://www.vrin.fr

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

ما العلمانية؟

تأليف : كاترين كنسلر
ترجمة : محمد الزناتي
جيوم ديفو
مراجعة : فاطمة خليل



2017

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كنسلر، كاترين.
ما العلمانية؟ تأليف: كاترين كنسلر ، ترجمة: محمد الزناتى وجيوم ديفو، مراجعة: فاطمة خليل.
ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠١٧
١١٦ ص ، ٢٤سم
(أ) الزناتى ، محمد (مترجم)
(ب) ديفو ، جيوم (مترجم مشارك)
(جـ) خليل، فاطمة (مراجع)
(د) العنوان ٢٠١,١٦

رقم الإيداع ١٩٥٥٩ / ٢٠١٦
الترقيم الدولى : I.S.B.N 978- 977-92-0799-5

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إهـــداء

إلى الدكتور عزيز هلال، لو لا مساعدتك

ما خرج هذا الكتاب إلى النور

تمهيد

يحاول الجزء الأول من هذا الكتاب أن يؤسس المفهوم المعاصر للعلمانية بمنهج استنباطي ويميزه بوصفه آلية عقلية. أما الجزء الثاني فهو يعلق على نصين – نص لـ"جون لوك" ونص لـ"كُونْدُورْسِيه". ولربما سيندهش القارئ من أسبقية هذين الفيلسوفين على ظهور مصطلح العلمانية. ذلك لأن النصين مؤسسان للمصطلح، ولا يقصد بذلك أنهما مصدر ظهوره وإنما بمعنى بداية التفكير فيه.

والشكل الكلاسيكي الذي يسمّى "بالعلمانية على الطريقة الفرنسية" مرّ بثلاث مراحل مهمة: أولاها الثورة الفرنسية، ثانيتها الجمهورية الثالثة[١]، وثالثتها المرحلة الحالية التي بدأت مع منتصف الثمانينيات. وقد أسهمت المراحل الثلاث في ضوء أزماتها في إعطاء المفهوم شكله الخاص به وتحديد إطاره دون التخلي عن إعادة استخدام نظريات فلسفية سابقة له وإعادة تشكيلها.

ولقد ركزنا في هذه الدراسة بشكل خاص على المرحلة الثالثة الأكثر قربًا منا والأكثر ثراءً والأكثر إشكالاً في تكوين المفهوم. في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، بدأ إنعاش التفكير العلماني بسبب تعرضه للهجوم والانتقاد على ثلاث جبهات: أولاً الهجمات السياسية التي تسعى للسيطرة باسم ديانة التوحيد، ثانيًا إعادة النظر في النظام السياسي المرتبط بالتفكير العلماني، ثالثًا هيمنة نوع منتشر من التفكير نسميه "الإسقاط الصوري للعامل الديني"، وهو الشكل الحديث للنظام اللاهوتي–السياسي الذي لا يتصور حياة سياسية دون رابط ديني.

وبعيدا عن كونها مثيرة للجدل، فإن هذه الأحداث لا تسمح بتشكيل الصفات المختلفة لمفهوم العلمانية فحسب، بل تسمح أيضًا بتحديده كرهان سياسي ونقدي يحتاج إلى تنظير فلسفي رحب. فمفهوم العلمانية يرتبط في الحقيقة بالتاريخ والفقه،

---

(١) نطلق اسم الجمهورية الثالثة على النظام السياسي في فرنسا بين 1848 و1945. ونحن الآن في الجمهورية الخامسة. بما يعني أن الدستور تغير مرتين منذ هذه المرحلة. (المترجم)

بل أكثر من ذلك، إنه علاقة بالفكر الملتزم، إنه طريقة ترغم الفكر على أن يعيد النظر في نفسه. كما تحتم علينا الرجوع إلى المنبع الزمني الفلسفي وتتبع المَصب حتى نصل إلى نظرية الثقافة. ولكي نفكر في العلمانية اليوم، فإننا نحتاج إلى بحث فلسفي شبه كامل عنها.

ويمكننا أن نجيب بشكلٍ مختصر عن السؤال "ما العلمانية؟" بتلخيص لمحتوى الكتاب. والدراسة التالية ليست إلا تأسيسا عقلانيا للإجابات المتعلقة بهذا السؤال، تأسيسا يستند إلى قراءة للنصوص المؤسسة للعلمانية من الزاوية الفلسفية. وسنتبنى أمرًا بسيطًا كنقطة انطلاق، حتى لو كانت العلمانية لا تنحصر– كما سنرى فيما بعد – في مسألة العلاقة بين المجال السياسي ومجال الاعتقادات الدينية– بل أكثر من ذلك مسألة حرية الاعتقاد أو عدمه– إلا أن هذه العلاقة هي المؤسسة للعلمانية وتفتح الباب لتناولها بشكل أكثر وضوحًا.

(١)

إن العلمانية هي طريقة تصور وتنظيم تعايش الحريات، خاصةً حرية الرأي والعبادة والاعتقاد. لهذا، فهي تحتل مكانًا في الحقل السياسي الكلاسيكي، مما يستدعي مقارنتها بأشكال أخرى لتصور وتنظيم التعايش بين هذه الحريات. فعلى الرغم من تشابه العلمانية جزئيا مع التسامح فإن طريقة التنظيم العلماني تختلف عنه كآلية فكرية.

(٢)

إن الآلية العلمانية تطرح أسئلة حول تعايش الحريات من حيث شروط إمكانها قبليا(٢). وتفترض وجود مساحة خيالية لتشريعها يمكن أن نقارنها بضرب من الفراغ التجريبي. وهذه الصفة تجعل من العلمانية مبدأ للتفكير في الجماعة السياسية. ولما كان هذا المبدأ يتسم بطابع التبسط، فإنه يبدو بشكل متناقض ما دام يزعم تأسيس الرابط السياسي على فرضية وقف الرابط الاجتماعي.

---

(2) A priori.

(٣)

تقود نتائج هذا المبدأ إلى ربط العلاقات بين المجال العام والمجال الخاص أو المدني، وذلك باستخدام مفهوم "فضاء منتج للقانون". وفحص المفهوم المعاصر للعلمانية المدرسية يبين ذلك ويفتح حقلاً فلسفيًا جديدًا، ألا وهو طبيعة الفضاء المؤسس للمدينة كفضاء نقدي. سيكون هذا "لحظة ميتافيزيقية" لتفكيرنا.

(٤)

تفترض العلمانية أن القانون لم يكن ليوضع إلا نتيجةً لعلاقة نقدية للفكر الإنساني مع نفسه. هذا الموقف سُجل في المأثور الفلسفي المعروف لمثول الفكر[3] دون الاحتياج للجوء إلى عالم آخر ليعطي نسخة حديثة ومعاصرة لهذا الفكر على شكل نظرية الثقافة.

(3) Tradition philosophique d'immanence de la pensée.



الجـزء الأول

ما الفرق بين التسامح والعلمانية؟ استنتاج المفهوم

هل يحق للدولة مناقشة الاعتقاد؟ مبدأ عرضية الانتماء الديني.

لكي نوضح عمل مفهوم العلمانية كآلية للتفكير، فمن الأسهل مقارنته بالمفهوم المجاور له وهو التسامح. إن الشكل الحالي الأكثر انتشارا لمفهوم التسامح يستلهم من لحظة وصفية للواقع لسن معيار ما. إذا اعتبرنا أن الواقع السياسي الاجتماعي يمنحنا اختيارات مختلفة في الآراء والاعتقاد واختيارات مختلفة روحية وفلسفية ودينية، فإننا نبذل قصارى جهدنا لكي نجعل هذه الاختيارات المختلفة تتعايش مع بعضها في انسجام ودون تمييز، ودون أن تسبب الضرر للشخص بسبب اختياره، خاصةً عندما توجد في نفس التجمع السياسي في نفس الدولة. ونلتقي هنا بمسألة فلسفية كلاسيكية وهي تعايش الحريات. فيما يتعلق بحرية الرأي والاعتقاد وبحرية الأديان، تُطرح المسألة عامةً داخل إطار المجموعات والطوائف وعلاقة الفرد بهذه الطوائف، سواء بانتمائه لها أو عدم انتمائه. وبإعلان الحرية الدينية، فإن التسامح يؤكد الافتراض الأول الأكثر وضوحًا لنا اليوم: يمكننا أن نمارس اختيارًا روحيًا دون إكراه عليه ودون الإحساس بالقلق بسببه.

إن التعبير البسيط الذي يشكله هذا الافتراض الأول إذا ما رددناه إلى مجال التطبيق المعروف بالنسبة للتسامح وهو الدين، هو: لا أحد يُكره على الدخول في دين دون آخر. وهنا نرى أنه قد خطى خطوةً مهمةً، حيث إنه يفترض مبدأ عرضية[٤] الانتماء التي تبدو حينئذ تابعة لحرية التفكير. ففي الواقع لا أحد ينتمي

---

(4) contingence.

إلى طائفة إيمانية أو مذهب كنسي، ولكن أي انتماء هو نتيجة لاختيار حر ولمعتقد داخلي لا يمكن لقوة خارجية إكراه الفرد عليه. ونعني "بقوة خارجية" معطىً اجتماعيًا (كالميلاد في طائفة محددة) أو سلطة سياسية كدين أو فلسفة الدولة التي تفرض نفسها على المواطنين إجبارًا.

نرى الآن أن مبدأ عرضية الانتماء الديني له ملازم فلسفي، وهو فكرة الانتماء المبني على أسس وليس الفجائي: الانتماء في المرحلة التالية الذي يجعل من الحرية طبيعة ثانية. ونرى أيضًا أن قوة الرابط الديني وصدقه تكمنان في إمكانية تفكيكه أو رده إلى شكله الأول، وهو الانتماء نتيجة لظروف خارجية[٥]. لكي يعود في موضع آخر إلى شكله الثاني الوحيد الحقيقي والديني بحق، وهو انتماء اختياري. فاستقلال التفكير لا يمكن أن نفصله عن المفهوم الحديث للتسامح. المذكور بوضوح في الرسالة الكتاب المشهور "لجون لوك" باسم " رسالة حول التسامح" التي تقدم أيضًا فكرة عرضية الانتماء الديني.

> "لا يولد أحد عضوًا في كنيسة ما، ولكن الدين ينتقل إلى الإنسان بقانون الوراثة عن أبيه وأجداده، تماما مثل الأرض، وكل منا يدين بإيمانه إلى ميلاده وإلى أهله، وليس هناك ما هو أكثر عبثية من هذا الأمر. وهكذا إذن كيف علينا أن نفهم الأمور: إن الإنسان ليس مقدرا عليه بالطبيعة أن يتبع كنيسة ما، وأن يرتبط بطائفة دينية، فهو ينضم تلقائيا إلى المجتمع الذي يعتقد أنه يمارس فيه الدين الحق والعبادة المقبولة عند الله"[٦].

إذا رأينا الأمور من وجهة نظر التنظيم السياسي، فإن تعايش الحريات بوضعها الحالي يفترض نوعًا من الحقوق تبعد عن حقل القانون كل الأمور المتعلقة بالإيمان، وبشكل أكثر عمومية تلك التي تسمح بممارسة التفكير المستقل. ذلك هو الفصل بين المجال الخاص والمجال العام الذي يعبر عنه "لوك" في النص.

---

(٥) مثل الانتماء لأي مذهب أو دين بالوراثة أو لأسباب نفعية. (المترجم).

(٦) جون لوك، رسالة حول التسامح، ترجمة عن اللاتينية – عبد الرحمن بدوي – دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص. 73. (بتصرف منا).

ليس للقانون حقّ التشريع في هذا المجال الخاص، إلا في حالات التداخل مع الحقوق العامة. وبشكل عام، "ليس للقانون كل الحقوق ولا يمكنه أن يتكلم عن كل شيء". وهكذا، فالتسامح لا يكفل الحرية الدينية على المستوى الفكري والأخلاقي فحسب، ولكن أيضًا على مستوى السلوكيات العامة. وإذا كان القانون يحظر بعض الممارسات، فليس ذلك بسبب طابعها الديني، ولكن لأنها تخالف القانون. لذلك، تحظر التضحية البشرية لأنها اغتيال، وكذلك يحظر استيلاء منظمة دينية على ملكية المؤمنين من أعضائها، لأن هذا أيضًا يعد احتيالاً واستغلال نفوذ(٧). والقانون يمنع أيضا ختان البنات، لأنه بتر لما لا يمكن تعويضه، بالإضافة إلى أنه خطير وليس ضروريًا من الناحية الطبية. بينما يسمح بالختان بالنسبة للرجال لأنه لا ضرر منه ومثله كمثل "الشرط الجلدي" أو ثقب الأذن.

فلماذا نتكلم إذن عن "التسامح" ذلك المصطلح الذي يفترض موقفا متعاليا(٨) يمنح ويسمح بحرية الممارسات الدينية؟ لأن هذه الآلية لا تتلاءم بتاتا مع دين الدولة أو السلوك الروحاني الذي تمارسه السلطة بشكل رسمي. ولكي يتحقق التسامح، يكفي ألا تكره الدولة أحدا فيما يتعلق بالاعتقادات. لو أن الدولة تعلن بنفسها عن نوع من الانتماء، يجب عليها ألا تكترث للانتماء الديني للمواطنين بشرط احترامهم للقانون. وحتى لو كان لهذا القانون المشترك مرجعية دينية أو روحانية، كما نقرأ على سبيل المثال، على عملة الدولار الأمريكي: "نثق في الله"(٩)، فإن القوانين نفسها في حدود ما تنص عليه وتجيزه وما تحظره لا يمكنها أن تعلن عن أي إلزام أو حظر يتعلق بالدين أو يؤثر في مسألة حرية التفكير. والشكل التقليدي للتسامح لا يستبعد إمكانية تقديم خطاب عام حول المسألة الدينية، على ألا يأخذ هذا الخطاب شكلاً إجباريًا. وغير المتسامح هو الدولة أو الجماعة السياسية التي تصبح فيها المسألة الدينية موضوعًا في الخطاب الرسمي الإجباري الموجه إلى الجميع، ولا تترك المسألة الدينية لمبادرة الحكم الشخصي.

---

(7) abus de confiance.

(8) exhorbitante.

(9) in God we trust.

ولكي نحصل على عرض كامل عن مفهوم التسامح، يجدر إذن أن نضيف قضية علىٰ القضية التالية: لا أحد يكره على الدخول في دين دون آخر، ليس هذا فحسب، ولكن لا أحد يكره على عدم التدين. ولأن يكون الإلحاد مفروضا بشكل رسمي، فلن يكون له – من وجهة نظر النظام السياسي – ما يميزه عن دين آخر غير متسامح ما دام أن أيٍ رأى آخر روحاني أو ديني أو فلسفي سوف يحظر ويمكن أن تتم ملاحقة معتنقيه.

وهذا التوصيف الأولي لمفهوم التسامح يسمح لنا بالإقرار بأن اجتماع المبادئ الثلاثة التي استنتجناها سابقا وهي أولاً، احترام استقلال الحكم الشخصي، ثانيًا عرضية الانتماء إلى أي معتقد مهما كان، ثالثًا الفصل بين المجال الرسمي والمجال الخاص، لا يعني الامتناع المطلق للدولة عن إبداء رأيها في الشأن الدينيَ، بل يفرض عليها فحسب أن تمتنع عن فرض أمر أو حظره في هذا الشأن. ولكن يمكنها أن تعلّم واحدا من الطقوس باسم الدولة وتنشره بشكل رسمي على أن يكون ذا مرجعية دينية. وفي قول آخر، لو كان على القانون نفسه أن يتجنب المسألة الدينية في أوامره ونواهيه، فهذا لا يعني أن الدولة ستستبعدها كليًا في الخطاب العام. وعلى العكس من ذلك، فمن المعروف أن العلمانية تفرض الامتناع المطلق: يجب حظر أي خطاب رسمي يمس المعتقدات والاختيارات الروحية على أن ينفذ ذلك حرفيا من كل موظفي الدولة في مختلف مجالات عملهم.

يبقى الآن أن نعرف إن كان هذا الحظر المشدد يقوم على مبدأ فلسفي.

هل الرابط الديني أنموذج وأساس للرابط السياسي؟

قبل أن نبحث في مفهوم العلمانية بنفسه وأساسياته، نستكمل توصيف التسامح لنستخرج فرقًا آخر. نلاحظ بسهولة أن قضية لا أحد يكره على الدخول في دين دون آخر تفسر في البلاد التي تسمح فيها التقاليد بالتسامح – خاصة بريطانيا، هولندا، الولايات المتحدة الأمريكية – تفسيرًا غالبًا ما يكون إيجابيًا:

فالأمر الاجتماعي الطبيعي أن لكل شخص دينه مهما كان. وفي ظل هذه الظروف، يأتي التسامح ليأمن التعايش السلمي بين مختلف الطوائف الدينية داخل نفس الجماعة السياسية. ومن هذه الزاوية تبدو الجماعة السياسية إذن كجماعة أفراد بقدر ما هي جماعة طوائف.

ونطرح هنا نقطة نظرية شديدة الحساسية ألا وهي الإلحاد. فالحساسية هنا ليست بسبب مضمون موقف ما. فالإلحاد – كما سبق أن رأينا – لو أنه تأسس كمذهب له أركان نتمسك به أو نكره على اتباعه لاكتسب الصفات التآلفية والحصرية لدين ما، ويمكن أن يرتقي إلى الدين الرسمي. وفي المقابل، فإن المكون الثاني للتسامح الذي يرى أنه "لا أحد يكره على عدم التدين يتجنب هذا الإكراه ويحذر منه دون توضيح الطابع الديني لما تم رفضه. بل الحساسية هنا تتعلق بالشكل، أي العلاقة بأسلوب الإيمان. وبالتحديد، فإن الكافر (ودائمًا ننعته بالفردية) هو الذي يبعد الاعتقادَ بذاته، ويرفضه كأسلوب من أساليب التفكير، ويعتبر أن مفهوم الانتماء أمر غير ضروري. ويطعن مبدئيا في فكرة الاختيار الروحي، ما دام يرى أن العقل ليس ملزما بالارتباط بعقول أخرى في حدث يعبر عن عملية الانتماء. وحتى لو بدا الكفر عادة في صورة الإلحاد، فليس كل ملحد بالضرورة كافرا(١٠).

ومن هذا المنطلق الشكلي، وفي إطار التسامح الذي يحاول جاهدا أن يضمن تعايش الطوائف الدينية من المؤمنين، يمثل غير المؤمنين أو الكفار مشكلةً لأنهم في الأصل لا يكونون طائفة ما. فيظهرون كتهديد للرابط الاجتماعي وتحدٍ لأي جماعة ممكنة. ولأنهم يشكّون في كونية مبدأ الرابط الديني، فإنهم يظهرون عرضية شكل

---

(١٠) المصطلحان "كافر" و"كفر" لهما معنيان. أولا، بالنسبة لمضمون الاعتقادات الدينية: الكافر (منكر لقيمة العقل وقدرته على المعرفة أو ملحد) يرفض الإيمان بأي إله ولا يدخل في أي دين. لكن هذا لا يبعده –والحالة هذه –عن الإيمان بقيم ومبادئ لا يبحث عن أساسياتها المنطقية كالشرف، والإقدام، والحرية، والوطن، والمساواة، ... ثانيا، (وهو المعنى المقصود هنا) بالنسبة لشكل عدم الإيمان، غير المؤمن هو الذي يرفض أسلوب الإيمان بذاته لأنه ليس له أساس فلسفي، أو لأنه غير ضروري في تنظيم المدينة بمعنى المجتمع.

هذا الرابط (وليس في تنوع مضامينه المختلفة، أي تنوع الأديان)[١١]. لكن هل معنى ذلك أن الكافر يضع نفسه قبليا على هامش الرابط الاجتماعي ويهاجم حتى إمكانية قيام أي تجمع؟

لما كان الانحلال أساس عدم الإيمان أو الكفر، فلن نتعجب إذن إذا ما لفظه المجتمع أو أصبح محل شك داخله. والعقل الذي يظن نفسه منفصلا، ألم يرفض فكرة التضامن بعينها؟ وإذا فعل ذلك، ألا يكون قد تخلى عن أي سلطة؟ بانفصاله، يصبح عقل غير المؤمن بلا أساس وبلا روح. ونطالع هنا الشكل السياسي والأخلاقي للضلال. "لوك" في رسالته استعرض كل ما لا يمكن أن نسامح فيه داخل دولة متسامحة: فمن الواضح أن علينا استبعاد كل ما يضر التسامح فقط. وبعد أن استبعد من التسامح الأديان التي لا تتخلى عن السلطة المدنية، التي تتورط في الطاعة لسلطة سياسية أجنبية[١٢]، بدأ يتكلم عن إقصاء أكثر تشددا: للذين "ينكرون وجود قدرة إلهية".

> "لا يجوز بأي حال من الأحوال التسامح مع من ينكرون وجود الله. ذلك أن الوعود، والمواثيق، والقسم، التي هي روابط المجتمع الإنساني، لا حرمة لها ولا تقديس عند الملحد، فإذا ضاع الإيمان بالله، ضاع كل شيء[١٣]".

ولما كان الإقصاء جذريا، فهو لا يستهدف – مثل السابقين – وسيلة أو ظرفًا ما يمكن رفعه أو تعديله: فلو أن دينا ما رضيَ بأن يتنازل عن دعاواه إلى السلطة المدنية والسياسية، أو (وتلك الحالة الثانية) قبل أن يقطع الصلات التي تربطه بأي

(١١) أن المؤمن بطبيعته يظن أن لكل مجتمع دينًا بالضرورة، لذلك فإنه يقبل اختلافها لكنه لا يقبل أن يكون هناك شخص بلا دين.

(١٢) «جون لوك» يوجه حديثه عامة إلى الكاثوليك كدين سياسي له شكل سلطوي. ولكن نلاحظ أن الحجة ما زالت حية حتى الآن ويمكن توجيهها إلى دين آخر. مع العلم أنه كان ينتمي إلى الكنيسة الإنجليزية التي انفصلت عن الفاتيكان لأسباب سياسية نتيجة لرفض الفاتيكان طلاق الملك من زوجته.

(١٣) Lettre sur la tolérance, p. 114، بالتصرف.

سلطان سياسي، يصبح مقبولا؛ لهذا، فهذا الدين لا يغير من طبيعته ويظل مع هذا دينا تاما. وعلى العكس، لأن نطلب من الكافر أن يؤمن بأي رابط، فهذا معناه أن نطلب منه تغيير جوهره، فلا مجال إذن لمفاوضات ممكنة معه. والإقصاء الجذري أيضا يقوم على طبيعة مبدأ محل اتهام: فبينما الأديان ذات الطموح السياسي تنكر مبدأ الفصل بين المجالين (الدين والسياسة)، فإن الكفر يدمر مبدأ أكثر قوة يبدو مشتركا بين المجالين ألا وهو مبدأ الترابط.

يجب أن نعير اهتمامًا للحجة المقدمة في نص "لوك"، لأنه يرى أن العلاقة بين الإيمان الديني والقانون المدني ضرورية. من لا يؤمن بشيء لا يمكن أن يكون محل ثقة، والتزامه في أي جماعة محكوم عليه بالفشل. وفي قول آخر نقول: كيف نصدق شخصا هو نفسه ينكر الإيمان؟ فلتكوين جماعة سياسية، لا بد أن نثق في الأعضاء. والجماعة السياسية تجد إذن نموذجها في شكل الرابط الديني، وهو إثبات الإيمان. ونشهد اليوم النظرية المتغيرة المعاصرة المنتشرة عن هذه العلاقة والمستوحاة من العلوم الإنسانية[١٤]: فلما كان الرابط الاجتماعي منبع التجمعات السياسية، فهو يمكن أيضا أن يكون مؤسسا لها؛ ولأنه لا يوجد مجتمع بلا دين، فشمولية واقع الرابط الديني قد تحولت إلى شمولية القانون.

لقد تعقّدت الأمور تمامًا بين الرابط الديني والرابط الاجتماعي والرابط السياسي، هذا التعقيد الذي ثبته الشكل الحديث[١٥] للتسامح. ومبدأ العلمانية هو الذي يفصل في هذا التعقيد. بطريقة أخرى، لتوضيح مفهوم العلمانية، لا بد أن نجتهد لنقف على حيثيات حل هذا التعقيد..

(١٤) على سبيل المثال "إميل دوركايم" في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية.

(١٥) كلمة «حديث» تعني ما كان حديثا بين اكتشاف أمريكا – 1492– والثورة الفرنسية – 1789.

مع ذلك، لا يقتصر التسامح على هذا الموقف المحدود. فالتسامح قد شهد شكلا رحبا طبقًا لنظرية "بيار بايل"[١٦] التي تقبل الكفار. "بايل" يستخدم نفس حجة "لوك" ولكنه يردها: إذا كان الملحدون يمكن قبولهم في الجماعة السياسية، فذلك بالتحديد لأن غيابهم عن طائفة إيمانية وسلطة تتجاوز المجتمع المدني يجعلهم أكثر ضعفا، ويخضعهم من باب أولى لقوانينها. ولأنهم محرومون من الآخرة والشريعة الدينية، فلا يمكنهم مناجاة أي إله للتكفير عن سيئاتهم المحتملة.

"ولأن الملحد مجرد من هذه الحماية، فإنه يظل دائما في مواجهة شدة القانون"[١٧].

والأمر كذلك، فإن "بايل" يسأل سؤاله الواقعي ويجيب عنه: من لا يجد نفسه أنه ينتمي إلى طائفة ما، هل يمكنه أن يدخل في المجتمع السياسي؟ لهذا يصبح الفصل بين الرابط الاجتماعي والرابط السياسي قائمًا.

مثل هذا المفهوم الرحب للتسامح يستلزم إضافة قضية ثالثة إلى القضيتين اللتين ذكرناهما من قبل. ليصبح نظام التسامح كاملاً.

١- لا أحد يكره على الدخول في دين دون آخر.

٢- لا أحد يكره على عدم التديّن.

٣- لا أحد يكره على الدخول في دين دون عدمه.

هذه المرة نظام التسامح كامل، لأنه يستوفي ويعالج كل احتمالات المواقف المتعلقة بالإيمان. لكن هذا الاحتمال نفسه يمثل مشكلة: لا تزيد العلمانية نظام

---

(16) Pierre Bayle.

(17) P. Bayle, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer", IIe partie, chap. IX, J.-M. Gros (éd.), Paris, Presses Pocket, 1992, p.304-313 et dans Les Fondements philosophiques de la tolérance, Y. Ch. Zarka, F. Lessay et J. Rogers (éd.).), Paris, PUF, 2002, vol.3.

التسامح ثراء. وبالإضافة، هذا النظام مشترك بين التسامح الرحب والعلمانية. ففي الحالتين التمتع بحرية العبادة وحرية التفكير سواء. الفرد حر في تبني موقف ديني من اختياره بانتمائه إلى طائفة دينية، والفرد حر حتى في ممارسة عبادة لا يعرفها إلا هو. أخيرًا الفرد حر في عدم تبنيه أي موقف ديني. من وجهة النظر هذه، تندمج التأثيرات القانونية على حرية الأشخاص مع التسامح الرحب والعلمانية في نسيج واحد.

كيف نميز إذن بين العلمانية والتسامح الرحب؟ يمكن أن نميزهما بإضافة مبدأين قد يكونان خارجين عن النظام.

١– تمتنع السلطة السياسية مطلقًا عن التصريح بأي موقف إيماني أو غير إيماني. وهذا يعني إقصاء أي دين رسمي حتى ولو كان مدنيًا.

٢– لا تشترك الطوائف سواء كانت دينية أم غير دينية في تشريع القوانين. ويجب أن يكون إصدار القوانين من خلال ممثلي المواطنين كأفراد وليس كطوائف.

إذا أحلنا هذا المبدأ إلى ما نحن بصدده، فذلك يعني عدم الاعتراف بالطوائف كطرف شرعي في إصدار القوانين. يمكن للمواطنين أن يكونوا مسيحيين أو مسلمين أو ملحدين... إلخ، لكن لا يمكن لأي كنيسة ولا لأي مذهب أن تنصّب نفسها كفاعل سياسي له حق في المشاركة بصفته في سن القوانين. والجماعة السياسية العلمانية لا يمكن أن تكون مجموعة من الطوائف حتى لو كانت كثيرة ومتنوعة. لو كانت الجمعيات الدينية مشهرة طبقًا للقانون، فهي في المقابل ليست لها وضعية سياسية: والعلمانية تتعارض مع ديمقراطية الجمعيات أو الديمقراطية التي تستخدم وسيطًا بين الدولة والمواطنين. هذا التعارض نجده مثلاً في المادة الثانية من القانون الفرنسي الصادر في ٩ ديسمبر لسنة 1905، الذي ينص على ما يلي: "لا تعترف الجمهورية بأي عبادة ولا تعطي القيّمين عليها راتبًا ولا تخصص لها اعتمادات".

لا يفرض أيّ من هذين المبدأين في دولة التسامح على عكس دولة العلمانية. فقد يكون لدولة التسامح دين رسمي ويمكن لطوائفها أن تشترك في التشريع ويكون لها ممثلون في الجمعيات، ويكون لهم الحق في المشاركة السياسية. ويجب على القانون. ويكفيه ذلك- أنه لا يكره أحدا على الإيمان.

من عرضية الأديان إلى عرضية الشكل الديني: العلمانية "لحظة متسامية"

ولنتعمق في جذور المشكلة لتصبح أكثر وضوحًا. هل المبدآن اللذان يميزان العلمانية يخرجان عن نظام القضايا الثلاث التي سبق استنباطها؟ كيف يمكنهما أن يؤثرا على النظام؟ فإذا تعذّر علينا أن نوسع دائرته فهذا لا يعني أستحالة قراءته بآليات مختلفة. فسنحتاج إذن إلى آلية لتحقيق التلاحم بين قضايا التسامح الثلاث ومبدأي العلمانية. وتظهر هذه الآلية عندما نتوقّف عن قراءة القضايا الثلاث كمجموعة متماثلة لها نفس الوضع.

استكملنا النظام بإضافة القضية الثالثة لصالح المسألة التالية: من يجهر بعدم انتمائه لطائفة إيمانية هل يمكن أن نقبله في المجتمع السياسي؟ نعم نستطيع، فهذا حقًا هو التسامح الرحب. ولكن تظل صياغة المسألة القانونية وهي: هل يمكن أن نؤسس جماعة سياسية دون أي مرجعية دينية أو دون أي رابط ديني، خاصةً دون إيمان مدني؟(١٨) ويتغير إذن وضع الكفر في شكله (١٩)؛ سينتقل الكفر من مجرّد موقف يشبه مواقف أخرى ويحاذيها إلى شرط تعذر واستحالة (حسب لوك) أو إمكانية تكوين الجماعة السياسية.

فصياغة السؤال تشترط إذن أن نعطي دورًا خاصًا للمسألة الثالثة (لا أحد يكره على الدخول في دين دون عدمه) في نظام المسائل الثلاث لأنها لا تشير فقط إلى الوجود الفعلي لمثل هؤلاء الكفار، لكنها توضح المبدأ الفاضح وفقا لما يراه

---

(١٨) مفهوم «الإيمان المدني» يرجع إلى فلسفة «جون جاك روسو» والثورة الفرنسية: يجب على كل الموطنين من كل الطوائف الاشتراك في عبادة المطلق التي تمثل وحدة المدينة (المترجم).
(19) statut.

"لوك" وهو: ليس فقط مبدأ عرضية الأديان بل مبدأ عرضية أي سلوك ديني. وفي ذلك، يظهر لنظام المسائل الثلاث إيضاح جديد: وهو أنه عند استبعاد ضرورة السلوك الإيماني بوصفه كذلك وبعالميته، فإن المسألة الثالثة تصبح حجر الزاوية للنظام. وهنا نشتم رائحة فضيحة من جديد. لم يعد الأمر يتعلق بإخضاع الكفار تحت طائلة القانون المشترك بحجة أن عدم إيمانهم يجعلهم أكثر عرضة للقانون، ولكن أن ننظر أمامنا فيما يبدو كأنه في درجة الصفر بالنسبة للرابط الاجتماعي والديني، وأن نجعل منه أساس التفكير بالنسبة للرابط السياسي. وسيأتي تحديد حالات الإيمان وعدم الإيمان كأمور واقعية على أساس عرضية الإيمان بوضعه العام وبشكله المعروف.

مثل تلك القراءة تفتح أمامنا فضاءً فلسفيًا فارغا ومؤسسًا في نفس الوقت. ففي الوقت الذي يظلّ فيه أنموذج التسامح مرتبطًا بواقع اجتماعي يروم تناغمه وتستمر فيه الطوائف الدينية في لعب دورها كمؤسس لتنظيم الحريات، وتكسب فيه وضعًا سياسيًا، فإنّ العلمانية تستدل فيما هو أبعد من الأخذ في الاعتبار القدرات المتواجدة (أو بمعنى أصح من جانبها بتصور فضاء مجرد وخيالي) من ناحية شروط احتماليات الوجود القبلية. فالعلمانية تنظر إلى الحرية من حيث هي مبدأ وبطريقة شكلية محضة، دون النظر إلى المضمون، ولا تنظر إليها كحافز أو نتيجة لتجاور منظّم للاختيارات المختلفة في موضوع الإيمان وعدم الإيمان.

لا يمكن أن نتصوّر فكرة الفضاء القبْلي[٢٠] التي تظهر نفسها كشرط إمكانية تفعيل النظامَ إلا إذا قبلنا بتفكيك العلاقة بين شكل الرابط الديني أو الاجتماعي وشكل الرابط السياسي الكافل للحريات[٢١]. فلذلك يعتبر عدم الإيمان – وليس الكافرون كحقيقة وواقع ملموس – في شكله المحض لحظةً حاسمة. هل يحتاج

---

(٢٠) A priori (إشارة المترجم) ويعني "بقبلي" قبل التجربة. "الفضاء القبلي" مصطلح "كانت" وهو شرط احتمال التجربة: نرى كل شيء في الفضاء لكننا لا نرى الفضاء بعينه.

(٢١) كان لواضعي قانون ١٩٠٥ ومؤسسي المدرسة العلمانية بعض التحفظات والصعوبات في التفكير في هذا الوقت الآخر. انظر مقال P. Decorneille "العلمانية والرابط الاجتماعي" في "حول فصل الكنائس والدولة في مستقبل العلمانية"، actes des Entretiens d'Auxerre (2004) ,
J. Bauberot et M. Wieviorka (dir.), La Tour-d'Aigues, Ed. De l'Aube, 2005, p.309-321.

القانون إلى نوع من الإيمان؟ الإجابة عن هذا السؤال المميّز تفتح أو تغلق هذا الفضاء المؤسس للجماعة السياسة.

ولهذا نرى أن الفرق الجوهري بين التسامح والعلمانية – بعيدا عن التأثيرات الفقهية التي تكفل الحريات – يكمن في آلية التفكير. بإرجاع مفهوم الانتماء الذي يراه الشكل الديني إلى درجة الصفر، وباتخاذ هذا العنصر الفارغ كمبدأ للنظام، تستنتج العلمانية "لحظة متسامية" تتساءل عن شروط إمكانية قبلية حرية التفكير والاعتقاد والرأي. وهذه اللحظة المتسامية[٢٢] تستبعد من تلقاء نفسها من الدستور السياسي أي شهادة إيمانية لأنها غير مُجدية: فالمبدآن[٢٣] اللذان يظهران خارجين عن نظام المسائل الثلاث التي تقرأ بشكل متجانس، لا يأتيان للانضمام إليها ولكن لتوضيحها. وهما يأتيان كعبارتين لازمتين للمسألة الثالثة التي تحظى بوضعية أساسية لكونها تحوي مبدأ عرضية السلوك الديني ذاته.

هل يمكن كفالة الحرية لمن لا وجود له؟

إن الفكر السياسي الملتزم بهذه اللحظة التي يمكن أن نصفها – وفقا لزاوية الرؤية كلحظة "متسامية" (من وجهة نظر شروط الإمكانية القبلية لتعايش الحريات) أو كمبدأ لعرضية أي موقف إيماني (من وجهة نظر إنتاجها عن طريق الفكر) هذا الفكر السياسي يستبعد تشكيل الجماعة السياسية بتجميع طوائف موجودة بالفعل. ويعطي دائما الأولوية للفرد على أي جماعة، ويتم ذلك بالاستدلال على المحتملات. ويأتي ذلك هنا نتيجة لمبدأ العرضية بشكل عام. وهنا أو هناك، فالإيقاف النظري للواقع[٢٤]، ولما يَدّعي أنه الواقع، يوسع نطاق الفكر ليضعه تحت نظام الافتراضات

---

(22) transcendantal.

(٢٣) (إشارة المترجم) المؤلفة تقصد هنا : 1– السلطة السياسية لا تعبر عن أي فكر إيماني أو غير إيماني. 2– الطوائف سواء كانت دينية أم غير دينية لا تشترك في التشريع.

(٢٤) إن مبدأ العرضية يجعل مثلا فكرة المعرفة ممكنة. ينبغي إيقاف اليقين المباشر لبناء أي يقين. فالذي لم يخطر بباله على الإطلاق الأشياء أن تكون غير ما هي عليه، لا يمكنه أن يأتي بأي افتراض يقيني، أي مؤسس. ولعدم وجود افتراض، لن يتوصل إلى نظام التفسير. (إشارة المترجم) نجد نفس الآلية في فلسفة المعرفة بالشك الديكارتي.

والخيال. ويتعلق الأمر في هذه الحالة ببناء فضاء يسمح قبليًا بحرية كل الآراء الحقيقية والمحتملة.

يجب ألا يخيفنا تجريد المنهج. بل على العكس يجب أن نتشجع وندفعه إلى أقصى نقطة تتبين فيها قوته العملية. إذا أعدنا النظر مرة أخرى في الصورة الكشفية للكفر[٢٥] – وهي كاشفة لأنها أظهرت لنا اللحظة الحاسمة لعرضية الأديان – يمكن أن نقول: إن دولة العلمانية تضمن حرية غير المؤمن قبليًا حتى لو أنه الوحيد، وحتى لو أن الجميع لهم نفس الدين الواحد. ومن هنا يجب أن نذهب حتى النهاية التي تبرز ثراء العملية: حتى ولو لم يكن لغير المؤمن وجود. وعند بلوغ أقصى نقطة لهذا الإيقاف يمكن لمجموع أطياف الإيمان والكفر أن تنتشر دون الحاجة لأن نحصي كل فقرة منها على حدة.

ولنضرب مثلاً لكي نوضح طبيعة وقدرة هذه العملية المتخيلة. لنتخيل أننا في عربة قطار في قسم ممنوع فيه التدخين، ولسنا سوى ثلاثة أو أربعة ركّاب فيه، واتفقنا على أن ندخن لأننا لن نزعج أحدا. لكن حينما سيأتي المفتش ويقول: –إن هذا ممنوع لأنكم في قسم ممنوع فيه التدخين، سنجيبه: "نعم، ولكننا لا نزعج أحدًا ويمكنك أن تسأل الآخرين." فيرد المفتش: "بالتأكيد ولكنكم في عربة يمنع فيها التدخين". إجابته ليست إشارة على أنه ذو عقل محدود لأننا إذا طلبنا منه حجة أخرى سيجيب: "هذا صحيح أنكم لا تزعجون أحدًا لكن قد نجد أحدًا". إذًا سنذكره أن ما بين لحظة الركوب والمحطة الأخيرة لن يتوقف القطار في أي محطة أخرى فمن المستحيل أن يركب أحد. وهنا عليه إذن أن يواجه اعتراض الواقع بقرينة خيال القانون: "من المحتمل أن يوجد أحد، فأنتم تزعجون غير المدخن الموجود خياليًا بحكم المنع".

نرى من خلال هذا المثال فائدة الخيال لبناء فكرة الحقوق. فالحقوق لها فاعلية وواقعية أكثر عندما تسأل عن الحق والواجب لشخص في الخيال "ليس له وجود".

---

(25) figure heuristique.

لما كانت هذه عملية بسيطة جدا ومركبة جدا في نفس الوقت، فالعلمانية تطبقها لكفالة حرية الرأي. ويجب أن نفترض صحراء خالية من الآراء، أو أكثر تحديدًا رأي مقفر، لنفكر في النشر الحر للآراء كلها. فالطغاة كانوا دائمًا على معرفة بهذا الأمر حينما كانوا يتصوّرون صحراء حقيقية لآراء تلغيها فعليًا كلها، من شكل قياسي (متناقض تماما) لرأي يتشكل من فراغه الخاص به، لرأي مقفر أثناء قيامه بتخيل إيقافها تكون مهمته إعادة تأسيس الآراء ليس بأخذها كل رأي منفردا عن الآخر، ولكن وفق جوهرها باعتبارها مجموعة أمور ممكنة.

لكن دور الامتناع عن إبداء الآراء في العلمانية يختلف عن إلغائها عند الطغاة، لأنه خيالي فقط ويسمح بعودة كل الآراء، ليس واحدًا تلو الآخر لكن كلها كمبدأ وكجملة من الاحتمالات.

إن الفكر الذي يطلق العنان للاحتمالات بإخضاعها لافتراض الخيال الجذري هو عملية معروفة تماما عند العلماء والفلاسفة: قد نفكر على سبيل المثال في الطابع الجذري والقطعي للشك الديكارتي عندما يلجأ لفكرة الشيطان الماكر[٢٦]؛ وفي المجال السياسي يمكن أن نقتبس تشكيل مفهوم المواطن عند "روسو"، سوف نذكره لاحقًا. في النص الذي يحمل عنوان: نحو السلام الأبدي، يصيغ "كانت" سؤال تعايش الحريات بخيال أمّة من الشياطين[٢٧]. لكي نفكر في تعايش الحريات، لا بد أن نفترض الممارسة الأكثر فاعلية للحرية. فإذا احتاجت أمة من الشياطين إلى تأسيس دستور يمكّن كلّ فرد من هذه الممارسة، فلا شكّ أنه يجب على هذه الأمّة أن تجد لنفسها أحسن القوانين الممكنة. يمكن أن نضيف إلى هذا المرجع الكانتي قصيدة "فيكتور هيجو" جنود العام الثاني[٢٨]، فلكي يحتفي الشاعر بجنود

---

(26) malin génie.

(٢٧) Kant, Vers la paix perpetuelle, Paris, Vrin, 1999. يرى كانت أن ضرورة البقاء التي تدفع هذه "الشياطين" إلى إعداد دستور سياسي هي المهمة غير المباشرة لطبيعة مكتملة. وسوف نكتفي هنا بالجزء الابتدائي لهذا الخيال، لافتراض تعايش الحريات التي لا تقبل بالاتفاق إلا لتبقى الحريات.

(٢٨) (إشارة المترجم) يا جنود العام الثاني للثورة! تحيا الحروب وتحيا المغامرات!
يا من كنتم تواجهون الملوك شاهرين سيوفكم، فخورين ومسرورين وتعزفون بالنفير كما تعزف شياطين!

الجمهورية، فلا يتردّد في تقديمهم كشياطين، شياطين الحرية، ولكنهم على كل حال شياطين! إنّ اختيار الصورة مناسب جدًا حتى في التباسها. لأن الشيطان كما أنه "جنّ" ملهِم فهو أيضا شخص يرفض الانصياع لأي إجبار خارجي ويتصرّف كأنه إله: يتمتع بوضعية ذات مطلقة لا تتبع شيئا ولا تتبع أحدا. فكيف إذًا لأمة من الشياطين أن تشكّل جماعة سياسية تؤلف بين كل هذه الرغبات المتناقضة؟ المشكلة تحل إذا اتفقنا على تحويلها هي نفسها إلى حل: فمثل هؤلاء الشياطين هم وحدهم القادرون على اختبار مفهوم الحرية.

شيطاننا هنا بالنظر إلى ذلك هو شخصية الكافر. فربّ متسامح[٢٩] يسأل: ما العمل مع الكافرين الذين لا يؤمنون حتى بشكل الربط؟ ويجيب التسامح الرحب: سنرحب بهم لأنهم سيخشون القوانين وسنعتبر الكفر كرأي مثل بقية الآراء. أما العلمانية فتجيب: سنتخيّل حكاية الشيطان وعدم الإيمان المطلق الذي يزعم التحرر من أي رابط، وسنقيم تعايش الحريات على أساس هذا الفضاء، وسنتصور علاقات الرعايا السياسيين بطريقة جديدة تمامًا ومستقلة عن أي من أشكال الروابط[٣٠].

فضلا عن ذلك، فإنه ينبغي ألا ننظر إلى شكل عدم الإيمان في مضمونه – فقد يكون الكافر فقيرًا بقدر ما هو بليد أو ما أشبه–بل أن ننظر إليه كشكل أقصى، ومصغر لخيال تجريبي وظيفته تحرير فضاء سياسي مجهول حتى الآن. إن عدم الإيمان كشكل أو كشخصية يضع مسألة تعايش الحريات في فراغ تجريبي وكأنه قصبة "نيوتن[٣١]".

---

(٢٩) (إشارة المترجم) بمعنى المتسامح المحدود على حسب رأي لوك.

(٣٠) (إشارة المترجم) أما التسامح فيعتبر الملحد شخصية نافية للإلهيات، أما العلمانية فلا تعتبر المؤمن ولا الملحد لكنها تعتبرهما كغير المؤمنين، يعني أنهما نافيان لشكل الإيمان والرابط الطائفي حتى لو عندهما تصور إلهي.

(٣١) (إشارة المترجم) قصبة نيوتن هي قصبة مغلقة خالية من الهواء حتى تصبح فارغة تمامًا. فلا يبطئ الهواء سقوط الأجسام. ويبين نيوتن بهذه التجربة مبدأ قانون جاليلو (Galilée) للسقوط الحر: لا نجد علاقة بين سرعة سقوط الجسم وطبيعته، في الفراغ، سقوط الرصاص والريشة متساو. بالتناظر، في الفراغ من الاعتقادات، كل المواطنين متساوون.

مبدئيًا ومن باب أولى، معتبرةً العقائد والانتماءات غير متناهية لا تعرفها إلا بتوابعها المدنية المحتملة. إن عملية التفريغ هذه تفرز "لحظة نواتية"(٣٥) للسياسة، تفضي إلى خيال الشيطان، الفرد الحر، بلا انتماء، فاعل القانون المجرد(٣٦). لكن هذا الفرد ليس له وجود.

أعداء العلمانية ينقدونها لأنها تتحدث عن شخص مجرد دون صفة، بعيد عن الواقع الاجتماعي وهم على الحق! لا بد أن نأخذ هذا النقد بمحمل الجد ونتحمل نتائجه. فلنؤكد مبدأنا: ليس كافيًا أن نضمن الحرية على أساس تخيل حكاية شخص "محتمل الوجود"، علينا أيضًا أن نسترجع ما كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية قد عرفته: فليست لدينا فكرة كاملة عن الحرية إلا بإثبات فاعل بكل امتلاء ووقاحة تجريده. لا بد أيضًا أن ننتقد أعداء العلمانية بحجتهم نفسها: كيف الوصول إلى فكرة جوهرية وثابتة عن الحرية- إذا اقتصرنا على الحريات الموجودة بالفعل والمدركة هنا والآن؟

التسامح المحدود والتسامح الرحب والعلمانية: تلخيص الاستدلال المقارن

التفكير الكامل نتيجته استدلال مقارن للمفاهيم الثلاثة: التسامح المحدود، والتسامح الرحب، والعلمانية، المقدمة في الجدول التالي:

	التسامح المحدود	التسامح الرحب	العلمانية
استقلال الحكم	نعم	نعم	نعم
انفصال عام – خاص	نعم	نعم	نعم
إمكانية الأديان	نعم	نعم	نعم
إمكانية دين رسمي أو عقيدة مدنية	نعم يكفي أن الدولة لا تجبر أحدا	نعم يكفي أن الدولة لا تجبر أحدا	لا يجب على الدولة الامتناع

(35) moment atomique.

(36) sujet abstrait du droit.

هل الطوائف بصفتها هذه يمكن أن تكون فاعلين سياسيين معترفًا بهم ؟	نعم يكفي ألا يكون أحد مجبَرا	نعم يكفي ألا يكون أحد مجبَرا	لا لا وسيط بين الدولة والمواطنين
هل يمكن أن نتصور السياسة دون أساس ديني ؟	لا	من الممكن ذلك	من الواجب ذلك المرجع الديني من الكماليات
عرضية شكل الاعتقاد	لا الإلحاد يحل كل الروابط المحتملة	من الممكن بالفعل الملحدون يخشون القانون المدني	من الضروري حقًا الجماعة السياسية لا تلتزم بشيء في فكرها تجاه الروابط القائمة بالفعل

الفرضيات الثلاث المرتبطة بممارسة حرية الاعتقاد وعدم الاعتقاد ترتب أخيرا بثلاثة أوجه.

التسامح المحدود

١- لا أحد يكره على الدخول في دين دون آخر.

٢- لا أحد يكره على عدم التديّن.

٣- لا يتوافق شكل الإلحاد مع المدينة السياسية.

التسامح الرحب

١- لا أحد يكره على الدخول في دين دون آخر.

٢- لا أحد يكره على عدم التديّن.

٣- لا أحد يكره على الدخول في دين دون عدمه (وجود الكافرين ليس عائقا).

١- لا أحد يكره على الدخول في دين دون عدمه. (شكل الاعتقاد ليس ضروريا لتأسيس المدينة السياسية).

٢- وبالتالي:

١- لا أحد يكره على الدخول في دين دون آخر.

٢- لا أحد يكره على عدم التديّن.

خمس نتائج وخمس شخصيات

أخيرا، النتيجة سلسلة من التوابع التي ننهي بها استدلال المفاهيم.

١- منَ الممكن لمجتمع ما أن يكون متسامحا. عندما تعيش الطوائف المختلفة بسلام على أرض مشتركة دون الحاجة إلى تبنّي قانون يعطي شرعية واضحة لهذه مسألة. من الممكن أيضا لجماعة سياسية أن تكون متسامحة. توجد هذا الحالة عندما يُشرّع قانون عام يضمن تعايش الحريات، وعلى حسب مبادئ التسامح (المحدود أو الرحب). لكن الجماعة السياسية فقط هي التي يمكنها أن تكون علمانية. والعلمانية تفترض قاعدة توضح شروط إمكانية تعايش الحريات في موادها. فلا يمكن أن نجد علمانية ضمنية وعفوية. ولا بد أن يعبر القانون بطريقة أو بأخرى من خلال نصوص مجمعة أو متناثرة، عن مبدأ عرضية شكل الاعتقاد بذاته. ولا بد أن يقول مرة واحدة أو مرات متعددة إن المدينة السياسية لا تحتاج لتشكيلها أو تفعيلها إلى أساس ديني مستند إلى شكل الاعتقاد.

لنضرب المثال بالقانون الفرنسي، شكل الاعتقاد ككمالية نُصّ عليه في المادتين الثانية والسادسة من إعلان حقوق الإنسان والمواطنين، وفي المادة الثانية (المستشهد بها سابقا) من قانون عام 1905، وباختيار المصطلحات المستخدمة في المادة الأولى من نفس القانون[٣٧]. وفي الحقيقة، كما يلاحظ ذلك "هنري بينا رويز"، فإن الصيغة المستخدمة "الجمهورية تكفل حرية الوعي" تقابل اختيارًا آخر

(٣٧) المادة الأولى:"الجمهورية تكفل حرية الوعي. وتضمن الممارسة الحرة للعبادات تحت قيد الصلاح العام".

من المحتمل أنه كان من الممكن أن يكون: "الجمهورية تكفل الحرية الدينية". هذه النقطة الواردة فقط في المادة الثانية، التي تبدو مشتقة من الإعلان الأول: "وتضمن الممارسة الحرة للعبادات تحت القيود المنصوص عليها حصريًا فيما سيأتي..." فلو كفلنا الحرية الدينية فقط، فإن ذلك كان سيعني ليس فقط استبعاد جميع أنواع الكفر كتيارات فكرية (وكان سيعني ذلك إعطاء الأولوية للأديان وتبنّي بشكل ملتوٍ نظرية التسامح المحدود)، بل كذلك استبعاد عدم الإيمان كشكل. وفي المقابل، فإن عبارة "حرية الوعي"، تفترض اختيارات لا نهائية بما فيها رفض أي اختيار. واتخاذها كمبدأ يضع جانبًا مباشرةً فكرة أن الإيمان ضروري من أجل تشكيل الجماعة السياسية[٣٨].

٢- ما دام النظر في أساس الجماعة السياسية يتم بشكل مستقل عن أي مرجعية دينية وأي رابط سابق، فإن الدين المدني يتناقض مباشرة مع العلمانية. والعلمانية لا تواجه الأديان إلا عندما تطمح إلى التشريع. على عكس الرأي السائد، فإن المواجهة ليست بين الملل الموضوعية والعلمانية بل بين الملل في شقها المدني والعلمانية[٣٩]. فالنتيجة إذًا هي أن دينًا محددا بأقاويل محملة بالتشريع يجعله لا يتلاءم بتاتًا مع العلمانية. فلا تتصارع العلمانية إلا مع اللحظة التشريعية الزمنية للأديان، لكنها لا بد أن تتصارع جذريا مع الدين الذي يقلص دوره على الجانب المدني فقط. ففي نفس الوقت، يجب على العلمانية أن تنتبه على ألا يقدّم القانون كشهادة إيمانية يجب أن نقتنع بها ونحبها، يكفي أن نحترمها. إن مسألة الدين المدني كانت مصدرا للمعارك الساخنة بين الثوار الفرنسيين بين سنة 1789 و1793، وما زالت مستمرة حتى الآن[٤٠].

---

(٣٨) انظر H. Pena-Ruiz Qu'est-ce que la laïcité?, Paris, Gallimard, 2003, pp. 145-146 عبارة "حرية الوعي" تطرح بدورها مشكلة أيضا إذا قرأناها بشكل منفصل. لأنها قد تقودنا إلى عائق لمبدأ التشريع ذاته، لأن كل شخص يمكنه أن يرفض القانون على حسب وعيه. فلا بد من العودة إلى القراءة الكاملة للقانون على ضوء قراءة مبادئ الدستور لكي نفهم أننا لا يمكننا أن نقرأها قراءة ذاتية.

(٣٩) (إشارة المترجم) يعني الدين كشريعة وليس الدين كعبادة وطقس.

(٤٠) المسألة تنطلق حتى الآن في موضوع التربية الوطنية والأعياد والاحتفالات الوطنية والعلاقات بين الإستاتيكا والسياسة ونداء القيم والتشريع المتقارب خاصة في الحقيقة التاريخية.

وأما التسامح من خلال شكليه، فيقابل المسألة تحت نظام أقل حدّة ومثلها في الحسم فيما يمس فضاء حريات المواطنين. فلا يسمح لأي دين أو ملّة أن تفرض نفسها لتكون قانونًا مدنيًا[٤١]. لكن ليس ممنوعًا على الطوائف الدينية منعًا باتًا أن تشترك في سنّ القوانين أو أن تُعرف كدين رسمي للسلطة. ينتج عن ذلك فلسفيًا نوعٌ من انعدام المساواة بين المواطنين ستحدّد كرامتهم وفق انتمائهم أو عدم انتمائهم، حتى لو تمّ ضمان المساواة في تمتّعهم بالحرية.

٣- يسمح شكل الجماعة السياسية العلمانية لكل فرد أن يعيش في طائفة، وأن يغير طائفته وأن ينأى بنفسه عن كل الطوائف. لذا لا ضرورة للانتماء. فيظهر أن مبدأ إلغاء الرابط الاجتماعي يؤسس الرابط السياسي. ما دامت كل الروابط الأخرى من الكماليات لتشكيل المدينة السياسية. ولا يضمن التسامح المحدود حرية الفرد في الخروج عن طائفته الأصلية إلا بشرط أن يدخل في طائفة أخرى. أما التسامح الرحب فيضمن استقلاله أكثر بفضل التعدد الأكبر للاختيارات المقبولة لدى المواطنين. لكن لا الأول ولا الثاني يطرح كمبدأ الفصل المطلق بين الروابط الموجودة بالفعل والرابط المؤسس للجماعة السياسية. يبدو هذا الفصل كأنه مفارقة سنتأملها فيما بعد من خلال السؤال: كيف نفكر في الرابط الذي يتأسس على توقف أي رابط؟

٤- إن الجماعة السياسية تبدأ وتؤسس نفسها. فهي لا تجمع أصلاً ولا جوهرًا إلا فاعلين سياسيين[٤٢] الذين هم حصيلة عملية الإلغاء. فوجودهم لا يسبق الحدث المؤسس الذي يرقيهم إلى فاعلين سياسيين[٤٣]. فهذا النوع من الجمعيات لا يجمع أعضاء سابقين: فالجماعة هي التي تكوّن الأعضاء من جرّاء عملية تشكيل الجماعة لنفسها. وهذه الصفة المفارقة تتخذ نموذجا في نظرية سياسية كلاسيكية –

---

(٤١) نقطة أساسية في "Lettre sur la tolérance" حيث يؤكد لوك على حصرية السلطة المدنية في الشأن الزمني.

(42) sujets de droits.

(43) agents politiques.

وهي نظرية "روسو" التي لا بد أن نأخذها بعين الاعتبار. وعلى كل حال، فيمكن صياغة هذه النتيجة الرابعة في عبارة بسيطة: العلمانية لا تنسجم ولا تشرع المواقف المختلفة للرأي والاعتقاد وغير الاعتقاد،... إلخ لكنها، كما رأينا سابقًا، تبني فضاء يجعل هذا الانسجام ممكنًا قبليًا. وهي لا تنتج عن أخذ ما هو قائم في الاعتبار. ولا يمكننا إذًا الكلام هنا عن ميثاق علماني أو عقد علماني، لأن كل عقد وميثاق يفترض أطرافًا سابقة الوجود(٤٤).

٥- ليست العلمانية تيارًا فكريًا من بين التيارات الأخرى بالمعنى السائد. لأنها تعلن أن الدولة لا تصرح بأي اختيار ديني أو فلسفي محدد لكي تفكر ولكي تؤسس المدينة الحرة. لأن العلمانية تشترط إمكانية تعدد الآراء ولأنها فضاء فارغ تطور فيه كل الاختيارات الممكنة، فهي لا يمكن أن يتم تضمينها في ذلك. فهي إذن ليست مذهبًا. لا يمكن أن نتكلم عن العلمانيين كما نتكلم عن المسيحيين والمسلمين (فبإمكان هؤلاء أن يكونوا علمانيين). وعبارة "تطرف علماني" ليس لها معنى فلسفي. فهي لا تعني سوى موقف طائفي يدعي أنه ينشر مبدأ الحظر من المستوى العام إلي المجتمع المدني كله. مما يستدعي منع أي مظهر ديني وأي حرية رأي معلنة. وهذا الموقف يخفض من قدر العلمانية التي هدفها التمكين القبلي لكل الحريات المختلفة، ويقابلها لأنه له رأي رسمي يتضمن مضمونا مذهبيا ضد الأديان بشكل واضح.

وهذا البيان السابق يسمح لنا بأن نشكل خمس شخصيات تنشط الصراع الحالي.

"الجمهوري العلماني" يضع في أساس المدينة مبدأ العلمانية الذي يجبر الدولة والمشاركين فيها على الامتناع عن إبداء الرأي، وفرض التحفظ على كل المشاركين فيه. فينتج من هذا أن الامتناع ليس مطلوبًا على مستوى المجتمع المدني، وأن كل المواقف التي تحترم القانون مباحة.

---

(٤٤) العقد والاتفاق مفهوم فلسفي سياسي كلاسيكي متطور منذ القرن السابع عشر، وأساسه فكرة التبادل-الاستلاب.

"الديمقراطي الطائفي" يؤسس المدينة على مبدأ احترام الاختلافات والطوائف. ويفكر على أساس الواقع. هو وفي لمبدأ التسامح، ويبحث عن التعايش السلمي المتناسق بين الاختلافات في المجتمع المدني. لكن تحت اسم تلك الاختلافات ذاتها، يقبل مبدأ انتماء الفرد للطائفة ومبدأ الوسائط بين الفرد والدولة.

"المستبد الشمولي المتطرف"(٤٥) يرفض التسامح والعلمانية، لأنه يؤصل المدينة على مذهب رسمي يستحيل معه تحقيق حرية الرأي، وحرية الاعتقاد والفكر ويجبر الأفراد على الاشتراك في المذهب الرسمي.

"العلماني الشمولي المتطرف" يوسع مبدأ الحظر على المجتمع المدني بجملته. فيخلط بين الفضاء العام والفضاء المدني ويقبل حرية الرأي وحرية الاعتقاد والفكر على المستوى الخاص فقط محددا تعبيره.

وأخيرًا "العلماني الجديد" الذي ظهر تحت اسم "العلمانية المفتوحة" هو شخصية متذبذبة. وهو حقًا علماني في مواجهته للتعصب اليميني أو الأوربي. لكن يصبح طائفيا عندما يواجه استبدادا يجيء من العالم الثالث، خاصةً عندما يواجه التعصب الإسلامي السياسي.

سياسة – تربية – ثقافة. ثلاث مفارقات للعلمانية

رغم أن العلمانية ليست مذهبًا – لأنها تثبت أن محتوى كل مذهب فلسفي أو ديني محدد يعتبر من الكماليات لتأسيس الأمر السياسي – فهى نظرية نتائجها سياسية وأخلاقية غير محايدة. كما رأينا من قبل: فمثلاً، العلمانية تمنع بعض الاختيارات السياسية كديمقراطية الجمعيات والنقابات(٤٦)، والفدرالية متعددة الثقافات(٤٧) التي تجعل الطوائف تمارس جزءًا من السلطة المدنية. فضلا عن ذلك وكما هو معروف عنها، ترتبط العلمانية ارتباطًا شديدًا بفكرة التربية لدرجة أن الاستخدام الحالي لمصطلح

---

(45) totalitaire intégriste.

(46) corporatisme.

(47) multiculturalisme.

"العلمانية" استخدامٌ معاصرٌ لتأسيس المدرسة العمومية في الجمهورية الثالثة(٤٨)، ولدرجة أن الكلمة لا تكاد تنفكّ عن هذا التأسيس. وأخيرًا فإن المصطلح غير غريب على مجال الأخلاق، وبالفعل نتكلّم بشكل طبيعي عن "الأخلاق العلمانية".

هذا ليس بالأمر السهل. إذا استطعنا بسهولة أن نفهم أن نظرية تحديد السلطة السياسية تستنفر تصورا للمادة السياسية بذاتها، لكن يبدو من المفارقات بناء الجماعة السياسية على قاعدة رفع كل الروابط السابقة. والأكثر غلبة أن تعهد مسئولية المدارس للدولة، في حين أنها تدعي تحديد سلطة الدولة في ممارسة الفكر(٤٩). ومن المفارق أيضًا تلك العلاقة التي تنسجها العلمانية التي تقدّم نفسها كنظرية للامتناع(٥٠) والعمى(٥١)، مع الأخلاق، وكما سنرى، مع الثقافة.

ومن هنا كانت الأسئلة الثلاث التالية المتعلقة بالمفارقة: أي تصور للجماعة السياسية تستنفره العلمانية؟ كيف تعتبر العلمانية المدرسية ممكنة، ولماذا نعتبر أنها لُب الفكر العلماني نفسه؟ هل تلتزم العلمانية بوجهة نظر لإدراك الثقافة؟

تصور الجماعة السياسية: هل هو رابط يحررنا من أي رابط؟

(أ) تحول لجأ إليه (روسو).

يقودنا المسار السابق إلى فكرة الفراغ التجريبي. على طريقة أنبوب نيوتون(٥٢)، تطرح العلمانية مسألة الاختيارات العقائدية وغير العقائدية في فضاء خيالي لا يُضعفها لكنه يفصلها مؤقتًا عن الفاعل الحر الذي اعتنقها. وهذه العملية

(٤٨) مصطلح "العلمانية" ظهر في ملحق للقاموس (Littré) سنة 1871. لكن (فرديناان بويسون) F. Buisson هو الذي أعطاها معناها الكامل في قاموس Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire, Paris, Hachette, 1888, Ière partie, t.2, p. 1469.

(٤٩) بيّن (باتريس كانيفاس) هذه المفارقة في كتابه هل نربي المواطن ؟

(50) Théorie de l'abstention.

(٥١) (إشارة المترجم) وتقصد المؤلفة هنا الامتناع عن الآراء والعمى عن الاعتقاد.

(٥٢) الذي يفرغ أنبوب ويسقط فيه كرة من الرصاص وريشة طائر ليبرهن على قانون سقوط الأجساد: في الفضاء الفارغ فقط تسقط الكرة والريشة بنفس السرعة. فالمقارنة بالعلمانية أنها تبني فضاءً فارغًا تستوي فيه كل المعتقدات.

تصل إلى حد عزل شخص "لا وجود له" لأنه فاعل حقوقي فردي دون أي خواص تميزه. وهذا الفرد سيلعب دور المشرع انطلاقًا من فضائه الفارغ من الاعتقادات.

ليست هذه العملية مبهمة على الإطلاق. فهي تستلهم ما قدمه "روسو" في الكتاب الأول للعقد الاجتماعي الذي يدعو فيه "روسو" الإنسان إلى مسار يحوّله آخر المطاف إلى "مواطن" بفعل عملية تجريد و"استلاب كامل" ينبثق منها فاعلٌ سياسي محض. فلنضرب مثالاً على ذلك: يتخلى الإنسان عن حريته (التي تجعله يفعل كل ما يريد في حدود قدرته)، ليصبح بذلك مساويا لكل الناس الذين يقومون بنفس العملية. وهكذا يُعاد النظر في الحرية التي تصبح كونية: حيث إنها أصبحت حرية الجميع، يعني حرية كل فرد، فهي حريتي أنا أيضًا. هذه العملية لها تأثيرات فعلية. مثلا، إذا كنت حرًا "كإنسان" في أن أسمع موسيقى بصوت مرتفع بأقصى درجة، فسوف أكون حرًا أيضا "كمواطن" في أن أستمتع بالهدوء الذي أضمنه لنفسي بمنعها من إزعاج آذان الجيران. ومثال الممتلكات يوضح أكثر فضل هذه العملية. فإذا كنت حرا بالطبيعة في أن أستولي على كل ما تطوله يداي–على أن أقوم بحراستها بموجب هذه الحرية التي يمارسها الآخرون – فسوف أكون حرا مدنيا في أن أمتلك بيتًا لا أسكنه وحقلاً حتى لو أني لا أحرسه ...إلخ.

لماذا عُدنا إلى هذه الإجراءات المعروفة لدى الجميع؟ لأن خلافًا لمنظري العقد الاجتماعي الكلاسيكيين الذين سبقوه[٥٣]، لم يفكر "روسو" بمنطق التبادل، بل بمنطق التحوّل: عندما أطيع القانون، لا أبدل حريتي الطبيعية بحريتي المدنية، لكني أتحول بنفسي وأصبح المشرع. في هذه اللحظة التأسيسية، يتطلب تحولي هذا إلى أن أتأمّل نفسي – أنا كما الآخرين – كعنصر مجرّد من غير أي صفة اللهمّ حرية مجردة. سأسترد صفاتي مرة أخرى، ولكن ليست كما هي إنما متأثرة بهذا التحول سواء بالنقصان أو بالزيادة ولكن دائما بالأفضل. فحريتي وهي تفتح الباب لحرية الجميع –ليست حرية الموجودين بالفعل فقط لكن حرية كل البشر عموما –تصل

(٥٣) مثلا "بوفندرف" (المترجم).

دالمبير" – الرابط السياسي إلى رابط ذي شكل ديني. وسيغذّي هذا التحول للّحظة السياسية المؤسسة مناظرات الثورة الفرنسية حول موضوع الاحتفالات الوطنية والتمثيل الخيالي للسياسة(٥٤). تلك المناظرات التي بلغت ذروتها في الصراع بين "روبيسبير" و"كوندرسيه". وتظلّ المسألة دائمًا قضية الساعة، ولن يطالها التقادم لأسباب من صميم طبيعتها: هل يمكن لمفهوم متسام يخصّ تشكّل المادّة السياسية من حيث هي جماعة أن يستغني عن لحظة رمزية شكلية حتى لو كانت ثانوية؟ وهل يمكن لهذه اللحظة الجمالية الضرورية أن تتجنّب تبلورًا على شكل الحماس الوطني بعيد إدراج مفهوم الإيمان(٥٥)؟

هذه المشكلة التي وجدناها عند "روسو" لا تعقد التفكير لكنها على العكس توضحه، لأنها تفصل بين اللحظات المختلفة. وتسمح لنا المرجعية إلى "روسو" بعزل اللحظة الأولية وآليتها لتشكّل المواطن كعملية خيالية. فوحدها هذه الآلية تصلح هنا كأنموذج لإدراك ما سميناه "الفراغ السياسي التجريبي" الضروري لمفهوم العلمانية.

يعرض "روسو" هذه الآلية في الفصل السادس من الجزء الأول للعقد الاجتماعي كعملية استلاب كامل نتيجتها مفارقة عكسية تؤدي إلى امتلاك الحد الأقصى من الحقوق. فيصف في الفصل الثامن من الكتاب الأول تأثير تحولها على الإنسان عند تحوله إلى مواطن يصبح قادرًا على "التحلي بمبادئ أخرى" ويرتفع بنفسه إلى وجهة نظر عامة. وتنتج هذه اللحظة النظرية موضوعا سياسيًا قانونيا عامًا دون صفات خاصة (لكنه قادر على قبول كل الصفات). وتفرده شرط وحافز تجمّع مع أوجه التفرد الأخرى. فتركيب الجسم السياسي يجنب أي لحظة للجزئيات: الجسم السياسي مركب من الذرّات فقط. بمعنى آخر، فإن العقد الاجتماعي يجمع بين "المتجولين الوحيدين" والعكس صحيح، فالعقد الاجتماعي شرط إمكانية وجود المتجول الوحيد.

---

(٥٤) المقصود بالتمثيل الأداتي طقوس الاحتفال بالأعياد الوطنية والرموز الوطنية (حاشية المترجم).

(٥٥) العلاقات بين السياسة والجمال والأخلاق قد أدرجت هنا.

(ب) المواطن والطبقات المفارقة: "أنا لست كبقية الناس"

بفضل مرافقتنا لروسو، رأينا كيف تتضح المفارقة الأولى للعلمانية. لنعيدها للأذهان: كيف نتصوّر رابطًا يُبنى على تعليق كل الروابط؟ بمعنى آخر: كيف السبيل إلى إيجاد صيغة لارتباط لا يستمدّ شرعيته من تفكيك العناصر المكوِّنة له فحسب، بل يجعل هذا الارتباط ممكنًا؟ تلك هي الدائرة التي تجمع بين المتجول الوحيد والعقد الاجتماعي لروسو.

تبدو الدائرة معقولة إذا حللنا آليتها كما فعلنا ذلك من قبل. لكن لا بد أن نفترض أيضًا أن حافز كلّ فرد لكي يدخل الجماعة هو اكتساب تفرده والمحافظة عليه. فهذا ما يفك ارتباطهم بالتكتلات التقليدية. فتشكّل الجماعات يرجع إلى أن حالات التفرد التي تدخلها لا حافز لها في الانضمام إلى الجماعات إلا استقلالها الخاص. ومعنى هذا في قول آخر أن الحافز الوحيد المقبول للتجمّعات السياسية هو إعلان حقوق كل شخص والحفاظ عليها. وأول هذه الحقوق الحرية. يجب على مبدأ مثل هذا التجمّع أن يضمن إمكانية كل فرد في تطوير أقصى حدّ من خصائصه المتفردة.

إذا حددنا الموضوع من حيث الشكل فقط، فإن مسألة تجميع العناصر التي لا تجتمع إلا بفضل صيغة تضمن تفريقهم إلى أقصى درجة هي مشكلة الطبقات المفارقة. فقد أسس "جون كلود ملنار"(٥٦) قبل سنوات قليلة نظرية مقنعة عنها في كتابه الأسماء غير المميزّة. فالطبقة المفارقة تشير إلى المجموعة بالوظيفة التي تحدد مبدأ تفرّق عناصرها وتُدخلهم في طبقات مختلفة. ويضرب جون كلود ملنر لنا مثلا بالأسطورة الشهيرة للسجناء الثلاثة(٥٧)، التي يستخلص منها الصيغة التي يطبقها بعد ذلك على الأسماء المستخدمة في التحليل النفسي:

---

(56) Jean-Claude Milner.

(٥٧) Exposé par J.Lacan dans « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », Ecrits I(1966), Paris, Seuil, 1999, p. 195 sq. ونذكر باختصار هذا الدليل الذي يحكي عن مدير سجن استدعى ثلاثة مساجين وعرض عليهم خمس أسطوانات ثلاثًا منها بيضاء واثنتين سوداوين وأشار إلى أنه سيجمعهم في قاعة ليس بها مرآة، وثبت لكل منهم أسطوانة في ظهره. كل منهم يستطيع أن يرى أسطوانة الآخرين دون أن يرى أسطوانته، وليس لهم الحق في التحدث فيما بينهم. ومن يستطع أن يستنتج لون الأسطوانة التي يحملها سيتقدم نحو الباب، وإذا أتم بشكل جيد، سيتم الإفراج عنه.

"ينبغي أن ندرك أن مثل هذه العلاقات لا تسمّى كذلك إلا من باب المجاملة: فهي لا تخلق أي جماعة، على عكس كل العلاقات المؤسّسة على الخيال. إنها تقوم على ضبط انفصال مطلق: إذ يتأسّس الجوهر الحقيقي لعلاقة كلّ فرد بباقي الأفراد على ما يشتّتهم ويفرّقهم، ليس على حياتهم، بل على رغبتهم في البقاء على قيد الحياة التي لا تتحقق كليةً إلا برغبة الآخرين في البقاء. لكن تحقيق هذه الرغبة يقتضي انفصالاً مطلقًا لكل فرد في نفسه، باختصار، فإن الهيئة التي تجعلهم متشابهين إلى أقصى حدّ هي نفسها التي تفرّق بينهم؛ وما يفصلهم هو ما يفتح باب العلاقات بينهم دون أن يتشابهوا ودون أن يترابطوا[٥٨]".

إن تشكيل جمهورية، حيث يكون الخضوع للسلطة السياسية حافزًا ونتيجة لاستقلالية كل مواطن عن الآخر، ومحرّرًا من الارتباط بأيّ جمعية، يعني الاشتراك في نظام الطبقة المتناقضة. فالحقوق المحدّدة هنا للجميع تُفضي إلى استمتاع كل فرد بحقوقه بطريقة جذرية ومختلفة عن أي فرد آخر.

فنرى هاهنا كيف تنفذ المسألة المعروفة بمسألة الأقليات الثقافية إلى حقلنا وكيف تتكوّن من منظورين متعارضين.

(أ) يمكنُ لهذه المسألة أن تُترك لصمت القانون كما هو الحال في جماعة متناقضة: فالأقلّيات تتكون لصالح العماء الذي يُخلي الجوّ لكل ما لا يدمّر الجماعة السياسية مباشرة. لكن هذه الأقليات لا تتمتّع هنا بأي اعتراف على المستوى السياسي (حتى لو تمتعت بوضع قانوني)، لأنها غير معنية من حيث هي كذلك بتشكّل الجماعة السياسية. بمعنى آخر، يمكن لجزئيات اجتماعية أن تتكوّن، لكن النظام الشرعي الوحيد من وجهة نظر الفكر السياسي يتعلّق بالبعد الذرّي فقط.

---

(58) Milner, Les Noms indistincts, p. 109.

(ب) أو يمكن للأقليات أن تتشكل في إطار محاورين شرعيين وأن يشاركوا من حيث هم كذلك في سنّ القانون العام. وهنا يعتبر البعد الجزئي بعدًا شرعيًا.

وهكذا يمكن أن نفهم التميز الشرعي بين "المعرفة" و"الاعتراف". فقانون 1905 في الفصل بين الدولة والكنيسة يسمح للسلطة العامة بمعرفة الطقوس، لكن من المستحيل أن تعترف بها. مثلاً يمكننا أن نفتح الحوار مع رجال الدين ورؤساء العصابات داخل "الأحياء الحسّاسة"، لكن من المستحيل أن نعترف بهم كسلطة ولا كفاءة سياسية غير كفاءتهم كأفراد ومواطنين.

وهذه المسألة لا تُختزل في حدود المعارضة بين النظرية الكونية والنظرية الطائفية. لكن بشكل أوسع، هناك نموذجان سياسيان يتنافسان على مسرح التاريخ المعاصر. أولهما الأنموذج الكلاسيكي الذي يؤسّس على التفسير وعلى سن القوانين في شكلها المقتصد؛ وهو يفترض أن القانون صادر من هيئة محدّدة تستمدّ شرعيتها من جهاز ذي شكل ذرّي[٥٩]. ويتّصف الأنموذج الكلاسيكي بوحدته وشكله المقيّد: فلا يمكن للقانون أن يعمّ كل شيء ولا يمكن أن يتناقض مع نفسه. لكن هناك نمونجا آخر بدأ ينتشر منذ أواخر القرن العشرين ويسرّب رذاذه على الأنموذج الأول؛ إذ نرى فيه أنّ "الأقليات"، أو بصفة أعمّ جماعات التأثير (اللوبي)، تحدّد نفسها ليس بالاقتراع ولكن بخواص اجتماعية وثقافية واقتصادية ودينية. ويمكن وضع قانون ما باسم هذه الخواص (كالمطالب المتعلّقة بالهوية)[٦٠]. تتجاور في هذا الأنموذج سلطات متعددة (صحافية، نقابية، دينية، إقليمية) وتدّعي لنفسها سن القوانين – ليس على الطريقة الممكنة في الأنموذج الكلاسيكي حيث لا يمكنها أن تؤثر على سن القوانين إلا من خلال الناخبين وممثّليهم. فالمشكلة بهذه الطريقة تكمن في أنه لا أحد يستطيع أن يتوقّع أيّ القوانين ستطبّق. فالقواعد متعددة وقابلة

---

(٥٩) في التحليل الآخر لهذا الأنموذج، الأفراد المتحدون كجسد سياسي يملكون السيادة. فالانتخابات لها دور أساسي. وهذا الأنموذج يتحقق في الدولة الوطنية ومبدأ التمثيل السياسي.
(٦٠) (إشارة المترجم) في هذا النموذج الثاني، نطالب بحقنا تحت مسمى الطائفة أو الطبقة أو الأصل وليس كمواطنين.

للتناقض. وبهذا فإنّ سيادة قاعدة ما ستتحدّد حسب النظام الأكثر قوّة أو الأكثر صخبًا أو الأكثر تداولاً في الرأي العام. وفي الآخر، سيصبح مجال تطبيق القانون غيرَ محدّد ومبدئيًا غير محصور.

وصف "جون كلود ملنر" التعارض بين النموذجين والتسرّب من الثاني إلى الأول بالتركيز على مسألة تحديد القانون(٦١):

"ألغى الأنموذج غير الكلاسيكي قيمة وهشاشة الأنموذج الكلاسيكي: عدم التجانس(٦٢) البنيوي بين لا تمامية وجزئية وجهة نظر المجتمع من جهة وتمامية وكونية السياسة ووجهة نظرها من جهة أخرى. استولى المجتمع من بعد ذلك على سلطة الدولة وكأنها سلطة من السلطات التي تجوب عالمه؛ أمّا سلطة الدولة، فترى المجتمع كشبكة من الأقليات، تتحدّ وتنفصل دون انقطاع. فلا وجود لأية حدود، لا للمجتمع ولا لسلطة الدولة، لا في المكان ولا في الزمان"(٦٣).

حتى لو أن مفهوم التسامح يدين في تشكّله لمنظرين كبار أسسوا الأنموذج الكلاسيكي مثل "لوك"، حتى ولو جرت العادة أن يندرج هذا المفهوم في هذا الأنموذج، ونظرًا لشرعية الهيئات المتعارف عليها في سن القوانين، فإننا نلاحظ إلى أي مدى يوفّر هذا الأنموذج نفاذية قويّة للأنموذج غير المحدود (غير الكلاسيكي). فمثلاً ليس من المستحيل أن يتبنّى بلد متسامح قانونًا حول ازدراء الأديان، معلّلا ذلك باعترافه بمجموعة ثقافية أو أقلية ما. لكنّ إدراج فرد داخل نظام أقلّية ما يجعله يتماشى مع هذه الأقلية قبل أن يعترف به كذات أو فاعل. وذلك

---

(٦١) لنضرب المثال في تناقض القواعد كالتناقض بين القواعد الوطنية والقواعد الأوروبية في الاتحاد الأوربي وكتطبيق الشريعة الإسلامية لطوائف محدودة مثلما فتح الحوار في كندا. وفي النموذج الكلاسيكي، يمكن لظواهر متشابهة أن تظهر (مثل مفهوم "الوضع الشخصي")، إلا أنها تعتبر أمورًا شاذة أو استثناءات تخلفت.

(62) hétérogénéité.

(63) J. Cl. Milner, „Les pouvoirs, d'un modèle à l'autre", Elucidation no 6-7, pp. 9-15.

بحجة أننا نعترف هكذا بالخصوصيات فسنخاطر بإلغاء الفردية. فأي مجموعة وأي أقلية يمكن أن تكون حمّالة للحقوق الفردية من حيث هي كذلك؟ نحن هنا أمام تناقض مطلق.

أما إذا اعتبرنا الأشياء من جهة المواطن، فيمكن لمسألة إدراج الطبقة المفارقة أن تُصاغ كالتالي: إنّ القضية "أنا لست كباقي الناس" في مدينة علمانية ليست قضية ممكنة فقط، لكن لا بدّ من وضعها كأساس الجماعة. عندما أنضمّ إلى الجماعة، أطلب منكم أن تضمنوا حقّي ألاّ أكون كالآخرين، شرط أن أحترم القوانين التي لا تهدف إلى شيء آخر سوى ضمان هذا الحقّ: تلك هي صيغة الحافز والوظيفة الأولى للجماعة السياسية في نظام حصر القانون. وهنا لا نقصد شيئًا إلا الإسهاب في التعريف الذي أعطاه "كوندرسيه" عن وظيفة إعلان الحقوق من خلال تشخيص الإنسان المواطن:

"عندما يصوّت كلّ واحد من أجل إقامة قوّة تشريعية منتظمة، فهو يقول لها في نفس الوقت: "أضعك لكي تُدبّري الطريقة التي تضمنين بها، لي ولمواطنيّ، التمتّع بحقوقي: سأرضخ مطيعًا للرغبات العامّة التي ستجعلينها قوانين؛ لكن عليّ أن أضع حدودًا لهذه السلطة وأمنعك أن تستعملي ضدّ حقوقي القوّة التي أعطيتك إياها للدفاع عنها. تلكم ماهية الحقوق فلا يمكنك المساس بها. وتلكم المخاطر التي تحدق بهذه الحقوق والناتجة عن السلطة الموكلة إلى القوى العمومية، فلا يمكنك أن تُعرّضيها لها. وتلكم الحقوق التي تنتج ضرورةً عن الحالة الاجتماعية، فأصلحي خللها[٦٤]".

سيكون بالتأكيد شيقًا تتبّع تاريخ وتحوّلات القضايا الملموسة التي استطاعت أن تجسد، كلٌّ بدوره، القضية العامة التالية: «أنا لست كبقية الناس» وأن نتساءل أيّ القضايا عرَضية وأيّها جوهرية. فعلى سبيل المثال، إن القضية "أنا مثلي" كانت ترفع علم التمييز. لكن نراها الآن تدخل داخل إطار مطالب جماعية أو متعلّقة بجماعة محدّدة، وأصبحت صياغتها: «أنا مثل آخرين يشبهونني، وأطالب بالاعتراف

(64) Condorcet, Déclaration des droits (1789), éd. Arago, Paris, Didot, 1847-1849, t. IX, p. 179 sq.

بنا كطبقة غير مخالفة لعموم الناس». وإننا لنتساءل هل لا تزال القضية "أنا يهودي" – رغم مختلف المجهودات من أجل حصرها في انتماء واقعي – تتمتّع بحدّة تأكيد نقديّ لعدم الانتماء. لنقرأ من جديد "تأملات حول المسألة اليهودية" لسارتر[٦٥]. في العرض الذي مكّننا من بناء مفهوم العلمانية، افترضنا أن القضية التالية: "أنا غير مؤمن" لها، على المستوى البنيوي، وظيفة الطبقة المفارقة والمخالفة لعموم الناس.

في الوقت الذي يضمن فيه الأنموذج الكلاسيكي الحقوق، كحق النماذج المتفردة، يعمل الأنموذج غير المحدود على اختزال التفرد في جماعات تأخذ شكل انتماء. بهذا المنطق، عندما أقول: « أنا لست كبقية الناس" لا أعمل شيئًا سوى اللحاق بمجموعة يشبهني فيها الآخرون. تلك هي الوظيفة المنطقية "للأقليات" بمعناها المعاصر (على عكس معنى كلمة "الأقلية" كمفهوم كلاسيكي يستخدم في حالات الاقتراع): يجب أن تقتنعوا أنه لا يمكن لكم أن تكونوا إلا كالآخرين. هكذا تعود مسألة الرابط السياسي للظهور: أي رابط نريد؟ رابطَ انصهار يذيب حالات التفرد في مسلسل بناء الهوية، أم رابطًا كشرط إمكانية الانفصال داخل مسلسل الهوية المتفردة. من خلال مسألة العلمانية، يكمن الرهان السياسي اليوم في طرح السؤال حول حالية وقوة الأنموذج الكلاسيكي، وكذلك حول إمكانات هذا الأنموذج في إسماع صوته في العالم المعاصر. مما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان بإمكان الأفراد، وهل من واجبهم أن نعتبرهم كوحدات قانونية–سياسية لا يمكن اختزالها.

مفارقات المدرسة. فضاء عام وفضاء مدني وفضاء خاص

ترتبط العلمانية في فرنسا بشدة بوضعية المدرسة العمومية. وبالفعل، في قاموس التربية والتعليم الابتدائي "لفردينان بويسون"[٦٦] مصطلح "العلمانية" مصطلح جديد نحتاجه عندما نتكلم عن المدرسة الابتدائية العلمانية الإلزامية التي أنشأها قانون

---

(65) Sartre.

(66) Ferdinand Buisson.

"جول فاري"[٦٧] في ٢٨ مارس 1882. في رسالته الشهيرة للمعلمين في نوفمبر 1883، يذكر "جول فاري" مبدأ العلمانية ويطابقه بصفة خاصة على التعليم المدني[٦٨] والأخلاقي، وذلك باعتماده على معضلة منطقية تتعارض عناصرها بشكل واضح:

" يتميّز قانون 28 مارس بأمرين كلٌ منهما يكمّل الآخر دون مقابلة: من ناحية يبعد عن البرنامج المدرسي الإجباري تعليم أي عقيدة كيفما كانت. ومن ناحية أخرى يحل محلها بالدرجة الأولى التعليم الأخلاقي والمدني".

إن مأزق[٦٩] تعليم علماني وأخلاقي ومدني في نفس الوقت، لا يمثّل إلا شكلاً محددًا من آلية أوسع. وإذا كانت فكرة ضرورة تعليم المواطنين تبدو فكرة قابلة للدعم (مع أن ذلك يحتاج إلى شرح) داخل جماعة سياسية مؤسسة على الاقتراع المباشر، حيث لا يحقّ للقانون أن يتكلّم عن كلّ شيء، بل من واجبه أن يضع حدودًا لسلطة الدولة – مما يعني وضع حدود لامتداده الخاصّ، فإن فكرة تفويض المدرسة لسلطة الدولة لا تبدو واضحة بما فيه الكفاية. فلنفترض جدلاً أننا قادرون على إثبات ضرورة هذه الفكرة، فسيبقى من اللازم أن نعي خصوصية مفهوم العلمانية المدرسية الذي يتجاوز العلمانية المدنية. فهو يُخضع التلاميذ أنفسهم إلى مبدأ الامتناع الذي لا ينسحب إلا على السلطة العامة وممثليها[٧٠].

(أ) لماذا نعلّم المواطنين؟ ولماذا توجد مدرسة عامة؟

في الأطروحات الخمس في التعليم العام وفي التقرير ومشروع المرسوم في الهيئة العامة للتعليم العام، "كندورسيه" هو الأول الذي ربط السؤالين معًا بحيث

---

(67) Jules Ferry.

(٦٨) يقصد هنا بالتربية المدنية التربية العلمانية، لأنه إذا كان يدرّس المفاهيم الوطنية مثلما يحدث عندنا في مادة التربية الوطنية لكان بهذه الطريقة يساعد على تأسيس جيل طائفي. وذلك يتناقض تمامًا مع مفهوم العلمانية (المترجم).

(69) aporie.

(٧٠) هذا تأويلنا الفلسفي لقانون 15 مارس 2004 في منع العلامات الدينية للطلاب داخل المدارس. هذا الأمر يميّز بدقّة المفهوم المعاصر للعلمانية.

أصبح السؤال الثاني نتيجة للسؤال الأول. ولهذا سنحذو حذوه في عرض المشكلتين. يبدأ "كندورسيه" بالسؤال الأساسي للشعب المشرِّع: كيف يتجنّب خطر أن يصبح طاغية على نفسه ويفرض على نفسه قرارًا غير مبرّر؟ عرف هذا السؤال صيغة أكثر جذرية: كيفما كانت طبيعة السلطة، فلا شرعية في فرض قرارات خاطئة أو غير ضرورية. من يمكنه أن يقضي في هذا الأمر؟ لا ملاذ لشعب له سيادة أمام قرار سفيه. ووفقًا لثباته[٧١] ووحدته، فإن صورة الشعب السيادي صورة علمانية بالمعنى البدائي[٧٢] : فما دام مسئولاً عن نفسه، فإن الشعب، أي اللاوس أو الجماهير غير المنظّمة، لا يملك هيئة تساعده على الاحتفاظ بحرّيته إلا أنواره الخاصة. ونرى أنّ هذه الشخصية تتطابق مع الفكر ونشاطه النقدي. لكي نتجنّب الأخطاء فليس لدينا إلا أفكارنا. ويهمنا أن نؤكد أن إشكالية "كندورسيه"، لا تركز على إشكالية الحقيقة بوجهة نظر عقائدية[٧٣] لكنها تركز على إشكالية المنقذ من الضلال بوجهة نظر نقدية.

ونتيجة لذلك فلا بد أن نعلّم الشعب. فاختيار جهاز المعرفة مهم للحرية، لأنه توجد نماذج ضيقة الأفق ومستلبة. فالجهاز العقلي للمعرفة فقط الذي يلجأ إلى القياس والاختبار كما بيّنه "ديدرو" و"دالمبير"[٧٤] في الموسوعة، هو فقط الذي يسمح لكل فرد أن يصبح وليًا على نفسه. فتحول الإنسان إلى مواطن لا يؤسس على الجرأة والحماس والإيمان بالقيم، لكنه يؤسس على استرداد أنفسنا الذي يفترض اختبار الشك وأنموذجه هو مسار المعرفة.

إذا كان بإمكاننا أن نستخلص من ذلك أن وضع نظام مدرسي أمرٌ ضروري، فلا ينتج عن ذلك ضرورة أن تكون المدرسة تابعة للحكومة. لماذا نعهد

---

(71) immanence.

(٧٢) (إشارة المترجم) المعنى الأصلي التاريخي للعلمانية هو كل ما ليس من أمور الدين، والعلمانيون هم رجال الدنيا يتميزون عن رجال الدين. أما رجال الدين فلهم الملاذ في الكتب المقدسة، بينما لا يوجد نفس الملاذ للعلمانيين بالمعنى التاريخي الأصلي.

(73) dogmatique.

(74) Diderot et d'Alembert.

بالتعليم إلى آلة الدولة؟ لأنه لا يمكن أن نثق بنشاط المبادرات الخاصة لأنها خاضعة للتقلّبات الاقتصادية والمحلية، إذ هي تستخدم التعليم لهدف أيديولوجي أو نفعي خاص، مضحّيةً بذلك بقطاعات كاملة للمعرفة. فعدم تدخّل الدولة هنا يؤدي في مجال رئيسي إلى عدم المساواة مبدئيا بين المواطنين(٧٥).

فالعيب الأكبر للمبادرة الخاصة أنها لا تعمل إلا بمنطق الرغبات الخاصة أو مجموعات من الرغبات الخاصة (على مستوى القرية أو المؤسسة أو الطائفة أو الإقليم) لكن لا تعمل حسب إرادة المواطن كما تعرّفنا على ذلك سابقًا. لذلك لا يكفي أن نتوجّه إليهم جميعًا بشكل إحصائي، لكن يجب أن نتوجّه إليهم جميعًا بشكل كوني بمعنى أن نتوجه لكل واحد منهم. وبالفعل يكفي أن نتجاهل مواطنا واحدا، حينئذ تصبح الأمة كلها مضطهدة.

ولهذا أصبح التعليم جزءًا من سياسة الدولة. ولأنه شرط ممارسة السيادة، فإنه يقع على مسئولية الدولة أن تضمن تجانس التعليم في البلاد كلها وتطوره وحمايته. ولأن التعليم يشكل جزءًا من "التركيبات التي تهدف لضمان الحرية"(٧٦). فهو يصبح مؤسسة حيوية.

لكن اختيار المؤسسة الحيوية يطرح بدوره مشكلتين

المشكلة الأولى مشكلة الدسيسة. ماذا لو كانت الدولة تستخدم المدرسة العمومية من أجل ضمان سلطتها الخاصة ونشر أيديولوجيتها الرسمية؟ فلن نضمن استقلالية التعليم إلا بحمايته قانونيًا من السلطات. فلا بد إذن أن يحتمي التعليم من اللوبي حتى لو كان لوبي حكومة الجمهورية. فنص الأطروحات الخمس اتخذ إجراءات متعددة وأحيانا جذرية في هذا الشأن. والمقام لا يسمح هنا بالدخول في هذا الموضوع بالتفصيل، فسوف نذكرها بإيجاز: التربية التي تحول دون اللجوء

---

(٧٥) هذا النموذج الليبرالي يفترض شبكة واحدة للتعليم تتنافس داخلها المؤسسات التعليمية، حيث إن التعليم العام يؤسس شكلا مختلفا تماما للتنافس بين شبكتين.

(76) Condorcet, Quatrième Mémoire, p. 235.

إلى أي مصدر آخر سوى العقل والتجربة، ثانيًا إجراءات توظيف المعلمين على حسب كفاءتهم في المواد العلمية (وليس على حسب مستواهم الاجتماعي وطبائعهم النفسية)، وثالثًا استقلالهم بعد التوظيف ومسئوليتهم الفردية أمام القانون فقط.

إن ما يَعنينا بالدرجة الأولى هي المشكلة الثانية، لأنها ترجعنا إلى أصل العلاقات بين المؤسسة التعليمية والهيئة السياسية، ولأنها تلتزم بمفهوم متفرد للمؤسسة العامة. فحتى لو أننا اتخذنا كل التدابير، وأننا نحمي المواطنين من سلطة المعلمين والمعلمين من سلطة الرغبات الخاصة، وأننا نضمن التوظيف للأكثر كفاءة، فمن المحتمل أن جهاز التعليم العام قد يغرق في الرديء رغم كل هذه الاحتياطات. فأمام هذا الخطر الطبيعي اللاهث والمتآكل، ما من منقذ إلا عملية صدّ خارجية بارعة وهي التنافس. ومحرك المنافسة له أهمّية مطلقة بالنظر إلى الموضوع الذي نحن بصدده: فالمعرفة لا تتطوّر ولا تنتقل جيّدًا إلا إذا استدعيت المحاكاة. ويستنتج "كندورسيه" من هذا ضرورة الحفاظ على المدارس الخاصة (وهي ضرورية أيضًا لتضمن للمواطنين حرية اختيار التعليم لأطفالهم). فينبغي أن يلعب التنافس دوره، ليس بين مؤسّسات شبكة القطاع الخاص (الأمر الذي سيؤدي إلى تحويل هذه الشبكة إلى الأنموذج المدني الليبرالي، ومن ثمّ تدميرها)، ولكن بين شبكتيْن مختلفتين للمؤسسات المدرسية[٧٧].

في حالة المدرسة العمومية كمؤسسة مرتبطة بجوهر المدينة السياسية، ولكنها في نفس الوقت مضادة لاحتكار الدولة، فإنها تدعونا أن نميز بين أنواع مختلفة للمؤسسات المرتبطة بالدولة.

توجد عدة مؤسسات حيوية لا بد أن تحتكرها الدولة. فهي تضمن حماية حقوق الإنسان، وطبيعتها تمنع فتح باب التنافس الذي يضر بالحقوق التي تضمنها.

(٧٧) "لأن من حق أي مواطن أن ينشئ بكل حرية مؤسسات تعليمية، لذلك من الأهمية القصوى أن تكون المدارس العمومية على الأقل في مستوى هذه المؤسسات الخاصة." Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique, سبق ذكره pp. 65-66

فيجب أن نكفل احتكار الدولة لهذه المؤسسات: العدل، والجيش، والشرطة، والسجل المدني والشهر العقاري، والعُملة. وهناك مؤسسات أخرى لها نفس الأهمية في حماية الحقوق وتقوم بدور مهم في سلطة الدولة مثل المؤسسات السابقة، فطبيعتها مضادة لنظام الاحتكار لأنه يمنع ضمان الحقوق. فيجب أن نترك مؤسسات خاصة تتطور في خط مواز للمؤسسات الموضوعة من قِبَل الدولة. التعليم مثال هذه الفئة، ومثال آخر اليوم هو المستشفيات والمكتبات العامة والمتاحف. وتجانُس الجميع يستمر بفضل احتكار الدولة للمراقبة (والمثال على ذلك منح الشهادات). أخيراً يوجد نوع ثالث من المؤسسات غير الحيوية، ولكنها ذات فائدة عامة. وهي تتلقى دعم الدولة لأغراض خاصة. وهنا تلعب الدولة دور الممول المشارك (جمعيات، وشركات بمساهمات عامة، ومنشآت رياضية أو ثقافية).

فنرى إذن أن العلمانية المدرسية لا تطالب بحصرية التعليم العام، لكنها على العكس تفترض وجود شبكة خاصة للتعليم كشرط مضاعف لتشغيل الشبكة العامة لأنها تضمن صحتها المعرفية، كما تضمن حرية المواطنين في اختيار تعليم أولادهم[٧٨].

(ب) هل المدرسة خدمة؟ اللحظة الفلسفية للعلمانية المدرسية

سوف تجبرنا المفارقة الأخيرة في المؤسسة التعليمية على صقل نظرية العلمانية باستكمال الارتباط البسيط بين المجال العام والمجال الخاص اللذين يتقاسمهما العلمانية والتسامح. فضلا عن ذلك، فسوف تقودنا هذه المفارقة إلى ما بعد الحقل السياسي إلى تفكير فلسفي في علاقة الفكر بنفسه.

عندما تؤسس الجماعة السياسية على مبدأ علماني، فمن السهل أن نفهم أن العلمانية مطبَّقة في المدرسة لأنها مؤسسة من مؤسسات الدولة. فيجب على المعلمين

---

(٧٨) لا نتفق مع الرأي القائل إن اختيار التعليم الخاص يمكن أن يسلّم الأولاد للمذاهب المتعصبة، ونردّ على هذا بأن الاحتكار العام للبرامج والشهادات من شأنه تجنب التوجيه والإرشاد الحصريين.

أن يقاطعوا ممارسة أي تأثير مذهبي على التلاميذ أو أي إجبار عليهم وعلى خيارهم للاعتقاد أو عدم الاعتقاد. كان ذلك هو مضمون الرسالة المشهورة لـ"جول فيري"(٧٩)، وأيضًا كان، قبلها بقرن، فرضية كوندورسيه" في الأطروحات الخمسة.

فواجب الامتناع أو التحفظ في موضوع الدين وعدم الإيمان، الذي يفرض نفسه على السلطة العامة، يعلن عن نفسه ويبرّر وجوده – قد صادفنا ذلك من قبل– من وجهة نظر الحقوق. لكن لا يُطبق ألبتّة في فضاء التمتع بالحقوق بل على العكس تمامًا ما دام هدفه هو تحرير هذا الفضاء. ويمكن للمواطنين أن يكشفوا بجلاء عن خياراتهم الاعتقادية بشرط ألا تخالف القانون. أما فيما يخصّ المدرسة، من المعلوم إذن أن مبدأ التحفظ يُطبق على المعلمين، باعتبارهم موظفي الدولة. لكن المسألة تُطرح على مستوى التلاميذ: هل يشابه موقفهم حيال المدرسة موقف أي شخص آخر حيال أي مؤسسة عامة أخرى؟ هذا يعيدنا إلى سؤال حول المقارنة بين علاقة المعلم والتلميذ وبين علاقة الموظف والجمهور وبين علاقة رجل الشرطة والمواطن... إلخ. وهل المدرسة "خدمة" بالمعنى الدارج للكلمة؟ ويمكننا أن نطرح نفس السؤال بمفهوم الفضاء: هل الفضاء المدرسي فضاء مدني يمكن للفرد التمتع العادي فيه بالحقوق؟ التشريع الجديد(٨٠) يعطينا الإجابة الحاسمة في هذا الصدد: لا. ليست المدرسة مجرد فضاء للتمتع بالحقوق، فالتلاميذ ملزمون فيه بالتحفظ الذي لا يدركونه في الفضاء المدني العادي. كيف نفسر ذلك؟

يجب أن يتخطى برهاننا المجال الشكلي. مع ذلك علينا أن نذكره بإيجاز. المدرسة–باعتبارها إلزامية–تعرّف التلاميذ برفاق لم يقوموا باختيارهم. فليس من حقنا إذن أن نفرض عليهم مظاهر دينية أو سياسية حتى لو كنا نتسامح فيها جميعًا. لأننا بذلك سنكون قد أخذنا في الحسبان بشكل إجمالي المظاهر الحالية الموجودة

---

(79) Jules Ferry.

(٨٠) تقصد هنا المؤلفة قانون 15 مارس 2004 الذي ينص على منع العلامات الدينية في المدارس الابتدائية والثانوية (مراحل التعليم الإلزامي). انظر تقرير "لجنة ستازي" التي أعدت التقرير على الموقع التالي: http:www.ladocumentationfrancaise.fr .

بالفعل فقط متجاهلين الأديان المحتمل وجودها. وفي كل الأحوال من المحتمل أن نتجاهل بالضرورة جزءًا من غير المؤمنين الذين لا يشهدون بأي عقيدة إيمانية. لا تقوم العلمانية المدرسية على الاستعراض الديني والسياسي من كل التيارات أمام التلاميذ. فبصفة عامة، من يُلحق طفله في مدرسة عامة عليه ألا يشكو لأن ابنه كان مجبرًا على تحمل مظهر ديني وسياسي كان يستنكره. لكن يختلف الحال في الفضاء المدني لأننا أحرار، ويمكننا أن نبتعد عن هذه المظاهر. فضلا عن أن أغلبية التلاميذ قُصَر ويختلطون بقصر مثلهم. ما زال حكمهم غير ناضج، فأنى لهم أن ينتفعوا بحرية لم يشكلوها بأنفسهم؟

يصبح للحجة ههنا منحى فلسفي بلحاقه بالمفارقة العامة للتربية: فالحرية تتكون بشروط غير عفوية. وتلك طريقة أخرى لإثبات أن الحرية دومًا أمر لاحق. والتلاميذ الموجودون في المدرسة ليسوا بحريات متشكلة (كما هو حال المواطنين في الفضاء المدني) لكنهم حريات في طور التكوين. والمدرسة مؤسسة منتجة للحرية. لا نلتحق بها للاستهلاك فحسب ولا للتمتع بحقنا، ولكن لنؤسس ذواتنا بأنفسنا كمواطنين في داخل الدولة.

فنقول إن المدرسة بهذا المفهوم تشكل جزءا من الفضاء المسن للقوانين، ليس بصفتها فضاء تشريعًا ولكن لأنها، أكثر أصالة، فهي فضاء مؤسس يمكّن المواطنين أنفسهم من بذل قصارى جهدهم من أجل العمل على تعايش الحريات. فبهذا المعنى، ليست المدرسة مؤسسة للحقوق فقط لكنها أيضًا مؤسسة فلسفية. نتعلم فيها المعلومات وفقا للعقل والتجربة حتى نكتسب قوة وطاقة للتفكير، ونتحرر من أي سلطة خارجية ونصبح الفاعل الأصلي لأفكارنا وأعمالنا. وهذا الإدراك الخطر للقدرة التي يمتلكها كل شخص يحدث عن طريق التحرر من القوى التي تشكّل عقبة أمام اكتساب الاستقلال الذاتي، تلك القوى التي تفرض نفسها كشيء بدهي، والمقصود بها الآراء المسبقة والدعوة إلى التأقلم والمعطيات الاجتماعية. فالابتعاد عنها ليس سوى اكتساب المعارف التي تشكّل الموسوعة البشرية التي تحوي دون شك الأديان، كأساطير وأفكار لا كعقائد وروابط اجتماعية.

والمعرفة التي نتلقاها في المدرسة ليست كالمستند الذي نقوم بتخليصه من مكتب إداري. فطبيعتها الحرجة تستمدّ من البناء الذاتي للسلطة. وهذا يحتاج إلى لحظة للانسحاب عن الاعتقادات لكي نمارس التأمل العلمي الجد، تأمل يتقاسمه الأطفال والكبار. وتلك هي اللحظة التي يتم فيها اختبار شديد للحرية، فهى في الواقع صورة ملموسة للحرية. فالطفل بعد ما يخطئ ويسلم بيقين زائف، فهو يفهم فعلاً لماذا عندما نضيف اثنين إلى اثنين تكون النتيجة أربعة، أو كيف يُجري القسمة، أو لماذا لم يتبع اسم المفعول الاسم السابق له في جملة ما، أو لماذا تختلف فصول السنة بعضها عن بعض، هو يجرب السيادة المطلقة لأن أفكاره لا تملّى عليه من أي شخص ولا من أي شيء. في نفس الوقت، وفي زمرة هذا الانفصال الجذري عن رأي الآخرين، يلاحظ أن الآخر، الذي يشبهه، هو القادر مثله على إجراء هذه العملية. ذلك هو موضوع الحرية. وبعيدا عن مجموعة رفاقه الصغار، وبعيدا عن أي مجموعة أو تجمع حقيقي، تتشكل لديه في فضاء الفصل المدرسي فكرة جمهورية الآداب وهي أنموذج الإنسانية.

فهذه التجربة المتأصلة والهشّة للحرية، وهذا التأسيس للحقيقة الذي يلاحقه القلق بشكل مستمر، وهذا التشكيل للنفس في التقسيم والمراجعة الفكرية، وهذه القدرة للانفصال عن الذات، كل هذا يمكنه أن يستدعيه عبر التراث الفلسفي ليفكر فيه، من محاورات أفلاطون إلى الشك الجذري "لديكارت"(٨١) وأقاويل "ألين"(٨٢) في التربية. ولكن لم يربطها أحد بالأنموذج المدرسي مثل ما فعل "باشلار"، وذلك في نظريته حول علم نفس معرفي وعلم نفس منزوع عن كلّ نزعة تحليل-نفسية(٨٣).

ومع مسألة المدرسة، انتقلنا إلى مجال مرتبط بالفلسفة الأساسية لأنها تشترط نظرية أولى للحرية وللمواطن. ويتميّز ذلك بوضعية التفكير في علاقته مع نفسه، أي في علاقة تعي فيها الفكرة ذاتها: وهو وضع انعكاسي أو بالأحرى وضع حرج.

---

(81) Descartes.

(82) Alain, Propos sur l'éducation.

(83) Alain, « Valeur morale de la culture scientifique », dans D.Gil, Bachelard et la culture scientifique, Paris, PUF, 1993.

طريقة لتصوّر مفهوم الثقافة: العلمانية والإنسانيات

إن مفهوم الوضعية الحرجة التي ذكرناها للتو تفتح أمامنا الطريق لكي نتقدم ونُدخِل تفكيرًا حول العلاقة بين العلمانية والإنسانيات، وهو طريقة لتصوّر الثقافة وتكوينها.

أطلق اسم "وضعية نقدية" على الوضعية التي يشغلها الفكر عندما يكتشف ملازمته لنفسه، ويدرك أنه ليس لديه سوى قوته لبناء فرضية أو فكرة ما، خاصّة أن هذه القوى لا تُوهب لنا ولا يمكن لهيئة خارجية أن تصادق عليها.

لكي نعرف إذا كانت قطعة نقدية مزورة، فإننا نستطيع أن نقارن بينها وبين قطعة نعرف مسبقًا أنها "حقيقية". ولكن لكي نعرف إذا كانت فكرة حقيقية لا نستطيع أن نقارن بينها وبين الحقيقة الموضوعة في مكانٍ ما، فلا بد أن نعدّ الفكرة ونقارنها بأفكارٍ أخرى وندلي بفرضيات ونختبرها، والأهم أن نخطئ. فالتلميذ الذي ينقل الإجابة الصحيحة لمسألة رياضية وينسخ الحل من ورقة مصححة لم يفهم شيئًا وما قام به دون جدوى لأنه لم يتوصل للفكرة بنفسه. وبالنسبة له، "الصح" و"الخطأ" ليست سوى أشياء غريبة على تفكيره وكلاهما يطرد الآخر. وعلى العكس، من حاول أن يحل المشكلة لكنه أخطأ سيستطيع مرةً أخرى، وهدفه ليس "اكتشاف" الحل لكن بناؤه. فالصح ليس عكس الخطأ حيث لا وجود له دون الخطأ، فالصح خطأ تم تصحيحه. لنضرب مثالاً آخر: لا ندرك قاعدة نحوية إلا بعد أن نطبقها بطريقة خاطئة. إن لحظة عدم الملاءمة وعدم الفهم هي التي ستسمح لنا بفهمها وتذكرها. وهكذا، نفهم عندما نعرف لماذا لم نفهم.

هذه التجربة مضيئة وصادمة. حيث نكتشف من خلالها أن الأفكار ليست أشياء أو أحوالا لكنها قوى تطالب بأن يتم تفعيلها. ونكتشف أيضًا أن الفكر لا يقوم على ترتيب وتدبير الأفكار كما نركّب قطع المكعبات لكنه يقوم علي بنائها. فالفكر يرى نفسه –انعكاسيًا–كموقد إنتاج الأفكار، موقد لم يشعله أحد. فبهذا الإدراك الانعكاسي لأصالته الخاصة، يدرك التفكير وحدته وهشاشته. فلذلك فإن شكل الشك يلاحق دومًا الفلسفة، فهي التي تهتم أولاً بالفكرة التي تعي ذاتها.

لماذا عرجنا على المعرفة وما علاقتها بموضوعنا؟ لقد رأينا أن العلمانية تشترط إلزام السياسي وتلتزم بتصوّر للحرية. وهذا التصور للحرية يتميز بوضع الذات التي تمر في نفس الوقت بتجربة قوة النفس وهشاشتها وبتجربة الانفصال عن ذاتها والتصالح معها. وبتطور هذا الجانب سنلتقي بمسألة التسامح.

(أ) نقيض الشك وجدله (الديالكتيك)

ستلعب أشكال الشك هنا دور الرابط بين التسامح والعلمانية. فبينما يؤسس التسامح على نظرية نقيضة للشك[٨٤]، تفرض العلمانية نظرية جدلية الشك التي يمكن أن نستنتج منها تصورًا للثقافة.

أن تكون متسامحًا فهذا نوع من ممارسة الشك بإعطاء مساحة لتعددية المواقف وبقبول مبدأ عرَضية الاعتقادات. وبشكل دارج، فإن شكل "المتسامح" تبدو اليوم كوجهة نظر تعتبر كل المواقف على حدٍ سواء: يمكن أن نفكّر كما نشاء[٨٥]. حقا! لكن بأي شكٍّ يتعلّق الأمر؟ إن التعريج الذي قمنا به يمكننا من تمييز شكلين من الشك: الشك المتقلّب الذي يحتوي هو نفسه على بديلين، والشك المتحير أو الشك النقدي.

إن الشك المتقلب، كما يشير اسمه، يشير إلى لحظة عدم الاستقرار، حيث نتردد بين مواقف مختلفة تبدو جميعها متشابهة ومحتملة في حقيقتها. هذا النوع الطبيعي من الشك هو الشك الذي يحدث في الرأي والذي يبديه التفكير الفوري المتعجل. حتى لو حدثت له صدمة نقدية وخسر إحساسه البدهي، فإن هذا الشكل يرفض أن يرقى إلى الموقف النقدي: يعاني من الأزمة دون أن يمسك بها، ويظل متمسكًا بنوعٍ من الحنين إلى لحظة ما قبل النقد، لحظة خالية من الشك وقد تلاشت بسبب التقلب.

---

(84) antithétique du doute.

(٨٥) أو كما نقول: لكل منا رأيه (المترجم).

وبالفعل، الشكل الأول للشك المتقلب يقتنع بوجود "الموقف الصحيح" في مكان ما وقادر على إعادة الهدوء والسكينة للحظة المباشرة بإعادة الإحساس البدهي. لا تظهر له الحقيقة إلا في شكلها الخارجي: يعني أننا في الطريق المستقيم ليس فقط عندما لا نشك (أو عندما لم نعد نشك ألبتة)، ولكن نصبح في انفصال تام عن الشك، سواء لم ندخل إلى عالم الشك، أو أن نخرج منه. فلا تُعقَل الحقيقة كنتيجة لممارسة الشك والنفي والخطأ أو كحركة انعكاسية. فلا توجد أية علاقة تم التفكير فيها بين الشك واليقين.

إن الدعوة الساذجة للسير على الرأي المستقيم الذي يؤسس حالة ما قبل النقد يختصر دور التفكير إلى مجرد قدرة للتعرّف على الصواب والخطأ، وليس قدرة على بناء جدلي للصواب والخطأ[٨٦]. فهذا الشكل الساذج يكوّن النظرية التي أسميها نظرية النقيض للشك: «لا بد أن نؤمن بالوجود الممنوح للحقيقة» فتنتعش هنا أزمة الشك بطريقة تراجعية.

وللشك المتقلب شكل ثان، وهو الشكل المقابل لنقيض الشك: «لا شيء مصدق، وكل العقائد متساوية، وكل الأمور نسبية». إنها الفكرة النابعة أيضًا من الصدمة النقدية، التي تعتبر أن الأزمة لا تحلّ ولا تفضي إلى شيء. فلا نجد موقفًا صحيحًا ولا بابًا للخروج من التقلّب ذاته. ما دامت راحة النفس التي كانت موجودة ما قبل النقد قد أُلغيت تماما، فسنستقر في الأزمة ونعلن أنه لا يوجد استقرار، وأن من حق كل واحد أن يختار حقيقته لأنها ذاتية (لكلّ حقيقته). ومن وجهة النظر هذه "كل الآراء تتساوى في قيمتها". وكل المواقف تتجاور دون ترتيب، ولا تتداخل ولا يؤثر واحد على الآخر ولا يستغني عنه. وإننا لندرك بطبيعة الحال ما سُمّي مع أفلاطون بالميزولوجيا[٨٧]، أي كراهية البرهان وكراهية التفكير. كلّ يفكر فيما

---

(٨٦) فالمفهوم الفلسفي للمحاورة وللمناظرة الحامية غريبٌ على هذا الشكل. لأنه لا بد أن نميز بين نقل المعلومات الذي هو خارجي، وبين محض التفكير بنفسه وهو يميز المحاورة، ويكوّن دائما حركة داخلية للتفكير انظر Platon, Théétète, 189e-190a.

(٨٧) انظر Platon, Phédon, 89d-90d.

يريد، وله حق مطلق في أن يتمسك بموقفه. فالتفكير ليس إنتاجًا نقديا لكنه قدرة الاختيار والترتيب. إذن فالشكاك بالمعنى المتقلب يعيش الأزمة بطريقة جامدة.

من هذين البديلين للشك المتقلب وكلاهما عنيف(٨٨)، يفخر الثاني بنفسه باسم التسامح، فالحقيقة أن الاثنين متطابقان كتوأمين لأنهما استقرّا في ميدان غير النقدي. ويتشبث الشك المتقلب في منتصف الأزمة ويحولها إلى خيار بين يقين لا يحتمل الشك أو شك بلا يقين.

أما الشك المحيّر أو السقراطي فيتجاوز نظرية نقيض الشك، ويعتبر اليقين نتيجة للمسار النقدي وليس هبَة منفصلة تمامًا عن بالأزمة بدعوى حلّها. ويقول "ألين" عن "ديكارت" : « لم يشك لو لم يتيقن ». وهذا الشك شرطٌ للإدراك، ويجعل عدم الفهم الفوري ولحظة اللُغز والغربة والنفي مفتاحًا للفهم العقلي. مثلاً، لا بد أن نشك أن كل زاويتين متقابلتين من الرأس متساويتان لكي نفكّر في مساواتهما، يعني لكي نبحث عن برهانها ولا أن نقتصر على الملاحظة. هذا الشك ليس خارجًا عن التفكير إنه التفكير، ذاته. وبفضله، التفكير يمتحن ويحاور مع نفسه وينفصل عن ذاته لكي يستطيع أن يجد نفسه أفضل. فاليقين المتحصل عليه ليس بالضرورة أنه يقين تراجعي، لكنه هنا فكرة جديدة تتجاوز وتشرح الأفكار السابقة الأخرى؛ وهذا لا يمنع هذا اليقين من أن يعاد فيه النظر بدوره، وأن يتمّ تجاوزه بلحظة تفسيرية أكثر قوّة.

فبدل ثقافة مناقضة للأزمة، يقدّم لنا شك الحيرة النقدي عكس ذلك، أي ثقافة تدرّجية للأزمة وجدليتها، فالمعرفة تصبح ممكنة على وجه التحديد بالقطيعة وبالشك الذي بدأته الأزمة.

---

(٨٨) وبالفعل، لأن هذين الموقفين يشجعان إما بالتمسك بحرية مجردة نتمسك فيها برأينا، لأنــه يمثلنــا وليس لأن نفكر به، وإما بالخداع بالتسلط على أفكارنا لأننا نقف خارج منها متعاظمين "وخــائفين من قبول أي فكرة لها رائحة الحقيقة". Spinoza, Traité de la Réforme de l'entendement, p.47.

لكن الاستعمال الجاري المتداول اليوم حول مصطلح التسامح يعود إلى تناقض الشك واليقين. وهذا الاستخدام العادي والاختزالي له علاقة بتأسيس مفهوم التسامح الذي وصفناه في الجزء الأول من هذا الكتاب: فقد رأينا أن الأمر يتعلّق بمفهوم تشكّلَ من خلال عملية تعداد المواقف الموجودة بالفعل، أي الوقائع لا الاحتمالات. فبصرف النظر عن الرهان القانوني–السياسي، هناك رهان على التربية وتكوين الفكر.

لأننا عندما نريد أن يستهل أولادنا حياتهم بالتسامح، فإننا نوشك أن نلقّنهم هذه النسخة المبسّطة والصائبة وليس الناقدة. عندما نشجن آذانهم بأن كل الآراء تستحق الاحترام، وأن من حقنا أن نفكر فيما نشاء، فإننا نوشك أن نعجزهم عن التفكير وندخلهم في زُقاق نظرية التناقض بين الشك واليقين. ومثل هذا التقديس للآراء يغلق جدلية التفكير ولا يوجد منفذا إلا العنف. يُحيل هذا الطرح ضمنيًا إلى أنه ما دامت كلّ الآراء تُحترم بحكم وجودها فقط، فنستخلص من ذلك أن الاحترام يوجب علينا استبعاد أي فحص نقدي لأنه ازدراء للآراء. إذن لا داعي للتفكير والحجج، وما دامت الأسباب والعلل تفتقد كلّ وثاقة فلن نحترم غير القيم الموضوعة كشهادات إيمان وكعقيدة. فلم يعد الأمر يتعلق إلا بوضع "القيم" والاعتقادات المختلفة في علاقات تجاور حيث يتطابق كل شخص وكل مجموعة مع نفسه، ويثبت في فضائه الخاص، لأن أقل علاقة بمجرد خروجها عن عدم الاكتراث أو الفضولَ المهذّب لا تُفضي إلاّ إلى المواجهة.

أمّا عن الموقف العلماني، فبحكم أنه لا يمكن أن يندرج إلا في الفضاء النقدي، فهو محَرر أصلاً من النظرية النقيضة للشك. وهذا مصدر قوته وضعفه في الوقت ذاته. وحقًا لا يمكن أن نعلّم العلمانية كأمر بدهي لأنّ شكلها العقيدية المعترف به[٨٩] (وهو ما يسميه البعض "بالتطرف العلماني"[٩٠]) متناقض وقامع

---

(89) forme doxographique.

(٩٠) كما ذكرنا من قبل تحت عنوان في الشخصيات الخمس في المناظرات الحديثة حول التسامح والعلمانية.

للحريات إلى درجة أنه لا يمكن إلا لخطاب وثوقي واحد أن يدعمها. فتعليمها يفترض بالضرورة تأهيلاً على الفكر التأملي والنقدي، وهي تابعة لطريقة في فهم العلاقة بين الفكر ونتاجه. إذا تُرك هذا الفضاء النقدي أو أُهمِلَ، فهذا يؤثر بشكل سيئ على مفهوم العلمانية.

هذا الموقف النقدي للتفكير بوصفه طريقة للتربية السليمة ليس من ابتكار العلمانية، فهو قد سبقها من قبل مندرجًا تحت ما يُسمى "بالإنسانيات". أما العلمانية فقد أسهمت بشكل كبير في تحديث المفهوم، وتُطرح مسألة الإنسانيات اليوم من جديد على حساب دور المعطى الديني في التعليم بالتحديد وفي الفكر المعاصر بشكل عام.

(ب) مسألة الإنسانيات وعودة اللاهوتي-السياسي[٩١]

لا تدلّ الإنسانيات بمعناها الكلاسيكي[٩٢] فقط على مجموعة محددة من المواد المعرفية، النقدية بذاتها، لكنها تشير أيضًا إلى موقف ما تجاه أي معارف راسخة. فعندما يستحوذ الفكر على الأعمال الثقافية والتاريخ، فهذا يعني أنه لا يستحوذ المعطيات فقط لكنه يدرك نفسه كشرط لنتاجها. وهذا لا يرتبط بالضرورة (كما نظنّ في أغلب الأحيان بهدف رفضها بذريعة تقادمها) بتعليم اللغات القديمة والآداب، بل إن الموقف النقدي انبثق ونما تاريخيًا من خلال هذا التعليم. فما من شك في أن المواد العلمية تحمل في طياتها الموقف النقدي أيضًا. فباعتبار أن الإنسانيات مؤسسة على مبدأ تفرد الأعمال والكتّاب، وعلى ضرورة التباعد النقدي بينهم وبين القارئ ليمتلكهم ويستمتع بهم، فإنها تضع كلّ فكر في تباعد مع نفسه ومع اليقينيات الخاصة باعتقاداته. وهي بهذا لها قدرة على "الذَوَبان" لأنها تشترط قبل كل شيء غرابة الأعمال المعرفية، أو بالأحرى هي تعتمد على فكرة أننا لا

---

(91) théologico-politique.

(٩٢) (إشارة المترجم) ولا يُقصد ها هنا بالإنسانيات العلوم الإنسانية، لكن المصطلح يعني باللغة الفرنسية التربية المؤسسة على اللغات القديمة والثقافة قبل الميلاد التي انتشرت في أوربا في القرن السادس عشر.

نفكّر جيدًا إلا إذا ابتعدنا عن كل ما هو مألوف لنا. فباعتمادها على التعبير بلغة لا يتحدث بها أحد (اللغة الفصحى الأدبية، لغة الشعراء)، وبسنّها هذه اللغة كضرورة ملحّة، فإن الإنسانيات تجعل من الشيء الدخيل والغريب مبدأ للتعليم. فالاستعداد للبعيد وللخيال وللمجرّد هو من جوهر الإنسانيات، ليس عن طريق الهروب من الواقع، لكن بشكله الإجرائي الآني الذي يجبر كل شخص على أن ينفصل عن ذاته وأن يرمّمها بإعلان الحداد على اعتقاداته المألوفة. فنرى إذن جيدًا أن العلوم بفضل طبيعتها، وبشرط أن نتناولها من خلال حقائقها النظرية المتحررة (وليس المختزلة بفوائدها النفعية) لها الحق في أن تأخذ مكانًا في فضاء الإنسانيات.

انطلاقًا من مثل هذه الآلية، لا يمكن للأديان أن تبدو "كوقائع اجتماعية" فقط وكمعطيات اجتماعية تعالَج تحت نظام الانتماءات الطائفية والتحالفات. أن نفضّل الكتّاب على الأعراق، والأعمال على الذهنيات، والمتفردات على الوقائع الاجتماعية أو على مستوى الهويّة والجماعية... وبالنسبة للأديان، أن نبدأ بتلك التي لم يعد يؤمن بها أحد الآن، أن نبيّن أن الأديان موضوعات للتفكير والبحث من حيث هي أساطير أوّلا... فهذا يعني الاندماج في تصورّ فرداني[٩٣] تناقصي للمعرفة يبعد النسيج الاجتماعي ومطالبه من أجل الانتماء إلى مجموعة ما ويجعله نسبيًا. ففي مثل هذه الآلية، كل تلميذ مطالَب بأن يقوم بنزهة معرفية ستزعزع لا محالة "هويته الجماعية" وتدعّم هويّته كذات وبالتالي إلى ما هو ليس مقيدا بالانتماء إليه.

إن هذه الآلية للتباعد عن الاعتقادات ودراستها داخل منظور اتهم بإدخال تعليم "الواقع الديني" المؤسّس هذه المرّة، ليس على اللحظة الأدبية والنقدية (كما هو الحال في الإنسانيات التي تؤسّس على الأعمال والنصوص)، بل على قبول لا نقدي للحظة ائتلاف طائفي ولكونية الانتماءات باعتبارها معطيات اجتماعية لا يمكن تجنبها. والفكرة الرئيسية بسيطة: فالظاهرة الدينية المنتشرة في كل العالم، يمكن ويجب على التعليم العلماني أن يتناولها "كواقع اجتماعي" موجود في كل

(93) individualiste.

المجتمعات البشرية. وهذا هو ما يؤيد الشكل الديني الأساسي وهو الإيمان بقدسية الرابط الاجتماعي. هنا، لا يتعلّق الأمر بإكمال مشروع الإنسانيات بقدر ما يتعلّق بأن يكون بديلاً له.

برؤية الواقع الديني كواقع اجتماعي كامل له تأثير في العقليات الجماعية، وبإعطاء الأولوية للطوائف على الأشخاص، فإننا ندعو كل شخص ونعوّده على أن يشترك فيها. فالعملية، بدلاً من أن تسمح بنهوض الشخص إلى مستوى الجوهر والفاعل المفكّر، فإنها تبطن استهجانًا بكل من يستلّ من الجوهر الجماعي. والأسوأ في ذلك يفقد من تلقاء نفسه كل مصداقية: فكيف يمكن للفرد أن يكون من السذاجة بحيث يحاول أن يخرج عن "الواقع الاجتماعي الكلي"؟

إن هذا المثال يحيل إلى حركة أكثر اتساعاً. فكل سياسة قلقة تجاه كل ما يضعف الرابط الاجتماعي الذي يرفض انفصاله عن الرابط السياسي، أو لا يشك في إمكانية مثل هذا الفصل، تستعجل تقديمه كشكل أساسي لأي تجمّع بشري وبالذريعة أنه كان الشكل البدائي. لهذا، لا شيء يضاهي فرض دين مهيمن نعيش اليوم تفاصيل تطوّره كل يوم. لا يتعلّق الأمر بتفضيل دين على آخر ولا بضرورة وجود ديانة من عدمها. لا: فوجود "التأثير الديني" أصبح مكيدة لأي فكر وأي حركة تزعم أنها سياسية. فكّروا كما تريدون واعملوا ما شئتم بشرط أن يشكّل ذلك رباطًا اجتماعيًا (وهذه نسخة حادّة تعادل ما كان جاريًا بفرض الدولة لدين معيّن)، أو على الأقلّ بشرط ألاّ يخلّ ذلك أخلاقيًا بالرابط (وهذه نسخة مبسطة تتوافق مع التسامح): آمنوا بشيء بما يربط بينكم، أو بالأحرى: ثقوا في أن التجمّع لا يتمّ إلا بالإيمان. تلك هي عقيدة الدين الجديد، تلك التي تريد أن ننحني تبجيلاً للشكل الديني.

ففي هذا الحال، حتى لو أنه يُسمح بعدم الإيمان بمضمون الدين، يُمنع الخروج من الشكل الديني ويُمنع أن نكفر بموضوع الرابط وضرورته. فهذا الدين المهيمن الجديد، لأنه غير مبالٍ بقيم الأديان وينأى بنفسه عن الحكم عليها، لأنها

أمثلة خاصة مطبقة بالفعل يستبعد مضمون الأديان أو يساوي بينها، وهذا من أجل أن تنقذ الشكل الديني وتفرضه.

تلك هي النقطة التي يتناقض فيها مبدأ العلمانية بصورةٍ واضحة. لأن هذا الشكل أساس كل الأديان يتناول اللحظة المدنية للدين. فلذلك لكي تحافظ الجمهورية الفرنسية على مبدأ العلمانية رفضت استخدام اسم الله. لأن أول ما نستعمله يصبح مباحا سياسيًا. ولنفس السبب أيضًا نجد الكثير من البلدان تتمسك باسم الله وتؤسس فيه التعايش، لأنه إشارة للرابط الديني. فنرى مرةً أخرى أن الدين المدني هو العدو المطلق للعلمانية لأنه لا شيء غير الشكل الديني بذاته.

بحجة أن الأديان منتشرة في كل المجتمعات، فالتأثير الديني يقدم اليوم إلى الجميع كأنموذج يجعل كل جمعيةٍ خارجةٍ عنه تبدو مستحيلة أو لا جدوى لها. أمر غير وارد أن تؤسس المدينة على شيء آخر غير تقديس الرابط و"القيم المشتركة". وأمرٌ غير وارد أيضًا أن نجتمع لننسحب من كل الانتماءات. فالشكل الكلاسيكي للنظام اللاهوتي–السياسي الذي يضع الدين محل السياسة يتجاوز ويتعدى بديله الشكلي والكامل، وهو وضع الدين محل السياسة.

ولهذا تعود مسألة الأنموذج السياسي. إن العلمانية تنمّي الشكل المبسط للأنموذج الكلاسيكي الذي يحافظ على الأفراد فقط لتشكيل الجماعة السياسية. وغالبًا ما كان هذا الأنموذج يأخذ شكل العقد الاجتماعي، لكن العلمانية تقترح طريقة للتشكيل السياسي تستغني عن العقد. وهناك أنموذجٌ آخر يحاول أن يفرض نفسه الآن. وهو للنظام اللاهوتي–السياسي كالعلمانية بالنسبة للأنموذج الكلاسيكي، يعني نسخةً صافيةً متطرفة. وبالفعل هذا ليس العودة إلى الفكر الديني كأساس للجمعية السياسية إنما ليكون أكثر عمقًا، وهو بمرجعية إلى لُبّ فكر النظام اللاهوتي–السياسي وهو الفكرة التالية: يجب للرابط أن يربط أشخاصًا لهم إيمان مشترك (أي إيمان دون معرفة موضوعه) وأيضًا فكرة أنه لا توجد شرعية دون

الشريعة، وأنه يجب على الشريعة نفسها أن تكون موضوعًا للإيمان (وهذا الدين المدني). هذا الرابط من حيث إنه لا يمكن تجاوزه يجد صورته المثالية الأولى[٩٤] في الواقع الديني. فيكون الفكر السياسي في هذه الحالة تابعا، ليس لواقع ديني أو آخر، لكن للشكل المؤسس للواقع الديني وهو الشكل المقدّس للرابط بوصفه انتماء. أما نحن فقد حاولنا في هذا الكتاب أن نبين أن العلمانية خارجة عن هذا الأنموذج، وبالأحرى أنها في غنى عنه لأنها لا تفترض أي رابط سابق للرابط السياسي. ولأن هذا الرابط السياسي، بهذا الاعتبار، هو كالطبقة المفارقة ويضمن الانتقال إلى الحد الأقصى لاستقلال عناصره والاتحاد بينهم. فيحقق "قومًا من الشياطين".

---

(94) archétype.



الجزء الثاني

نصوص وتعليقات

النص الأول:

- جون لوك (1632-1704)، رسالة في التسامح (1689)[١].

- الفصل بين السلطة[٢] المدنية والسيادة الكهنوتية[٣]

"أقول إنه قبل كل شيء ينبغي التمييز بين ما يخص الحكومة وما ينتمي إلى الدين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة تفصل بين حقوق الكنيسة والدولة، وإلا فلن يكون ممكنًا وضع حد للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقًا، وبين ما يتظاهرون بأنهم حريصون إما على سلامة النفوس وإما على سلامة الدولة.

في رأيي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على مصالحهم المدنية[٤] وتنميتها. وأنا أقصد "بالمصالح المدنية": الحياة والحرية، والتكامل وسلامة البدن وحمايته ضد الألم، وامتلاك المنافع الخارجية مثل: الأرض، والنقود، والمنقولات، وأشياء أخرى من هذا القبيل... إلخ.

ويجب على الحاكم المدني أن يؤمّن للشعب كله، ولكل فرد من رعاياه - بواسطة قوانين مفروضة أيضا على الجميع - والامتلاك الشرعي لكل الأشياء التي تخصّ هذه الحياة. وإذا أراد أحدٌ انتهاك هذه القوانين على رغم مما هو مسموح به وشرعي، فإن تجرُّأه ينبغي أن يقمع بواسطة الخوف من العقاب،

(١) بترجمة عبد الرحمن بدوي.

(2) Pouvoir civil.

(3) Autorité ecclésiastique.

(٤) سنستخدم بدلاً من هذه العبارة "الممتلكات المدنية".

والعقاب هو حرمانه من كل أو بعض هذه الخيرات التي كان من حقه بل من واجبه أن يتمتع بها إذا لم يفعل ذلك. لكن لأن أحدًا لا يرضى بإرادته عن حرمانه من جزءٍ من خيراته، ولا بالأحرى من حريته أو حياته، فإن الحاكم، لكي يعاقب من ينتهكون حق الغير، مسلّح بالقوّة المجتمعة لكل رعاياه.

ويبدو لي أن كل ما سنسوقه فيما يلي يبرهن على أن كل اختصاص الحاكم يقتصر فقط على هذه الخيرات الدنيوية، وأن حقوق وسيادة السلطة المدنية تنحصران في المحافظة على تلك الخيرات وتنميتها خصوصًا دون غيرها، ولا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى سلامة النفوس.

أولاً: لأنه لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مكلّف بسلامة النفوس. فالله لا يكلفه بذلك، حيث لا يبدو في أي كتاب من الكتب السماوية أن الله قد منح مثل هذه السلطة لأحد بحيث يُرغم الآخرين على اعتناق دينه. كذلك لا يمكن أن يكون الناس قد أعطوا الحاكم هذه السلطة، لأنه لا أحد يستطيع أن يتخلى عن رعاية سلامته الأبدية الخاصة به؛ بحيث يعتنق بالإكراه عبادة أو إيمانًا يفرضه عليه إنسان آخر، سواء أكان هذا أميرًا أم واحدا من الرعايا. إذ لا يمكن لأحد، حتى لو أراد، أن يؤمن بما يمليه عليه غيره. ذلك أن الإيمان هو الذي يعطي القوة والتأثير الفاعلين للدين الحق الذي يجلب النجاة والسلامة؛ لأنه مهما يكون ما تقرّه، ومهما تكن العبادة الظاهرية التي تمتثل لها، فإن لم تكن مقتنعًا تمامًا في قلبك بأن هذا هو الحق وأنه يرضي الله، فإن ذلك لن يؤدي إلى النجاة فحسب، بل سيكون عقبة أمامها. إذ إنك بهذه الطريقة، بدلاً من التفكير في خطاياك الأخرى بممارسة الدين، تقدم إلى الله العلي القدير عبادة أنت تؤمن بأنها لا ترضيه، وبهذا أنت تضيف إلى عدد خطاياك خطيئتي النفاق وازدراء الذات الإلهية.

ثانيًا: إن رعاية النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدني، لأن كل سلطته تقوم على الإكراه. أما الدين الحق المُنجّي فيقوم على الإيمان الباطن في النفس، الذي دونه لا قيمة لشيء عند الله؛ وإن من طبيعة العقل الإنساني أنه لا

يمكن إكراهه بواسطة أية قوة خارجية. صادرْ إن شئت أموال إنسان، واسجن بدنه أو عذِّبه، فإن مثل هذه العقوبات لن تجدي فتيلاً، إذا كنت ترجو من وراء ذلك أن تحمله على أن يغيّر حكم عقله على الأشياء.

لكنك كنت تقول: إن الحاكم قد يلجأ إلى الحُجَج، وبهذا يجرّ الهراطقة إلى طريق الحق، ويحقق نجاتهم. ليكن! لكن هذا أمر يشترك فيه الحاكم مع سائر الناس. فبالتعليم والتنشئة وتصحيح الخطأ بواسطة الحجج يفعل الحاكم ما ينبغي على كل إنسان صالح أن يفعله؛ والحاكم ليس ملزمًا بأن يتخلى عن إنسانيته أو عن مسيحيته. لكنْ شيءٌ أن تُقنِع، وشيء آخر أن تأمر؛ شيء أن تُلزِم بالحُجج، وشيء آخر أن تُلزَم بالأوامر. والأخير من شأن السلطة المدنية، أما الأول فيمكن أن يتم بالحسنى. إن من حق كل إنسان أن ينبّه وينصح ويكشف الأخطاء ويقنع الآخرين بأفكاره بواسطة الحجج، لكن من اختصاص الحاكم أن يصدر الأوامر وأن يُكرِه بالسيف. هذا هو ما أردت أن أقوله: إن السلطة المدنية لا ينبغي لها أن تفرض بنود عقائد الإيمان بواسطة القانون المدني، سواء تعلّق الأمر بالعقائد أو بأشكال عبادة الله. إن قوة القوانين تضيع، إذا لم تقرّ بأية عقوبة، وإذا أقرت عقوبات، فإنها لا جدوى منها، ونادرًا ما تؤدي إلى الإقناع. فإن أراد أحد، لخلاص نفسه، أن يعتنق عقيدة ما أو أن يمارس عبادة فيجب أن يؤمن في صميم نفسه أن هذه العقيدة حق، وأن هذه العبادة مقبولة عند الله وسيرضى عنها، ولن تستطيع أية عقوبة أن تبثّ في النفوس إقناعًا من ذلك النوع. ولتغيير شعور في النفس لا بد من نور ليس في مستطاع عقاب البدن أن يوجده.

ثالثًا: رعاية نجاة النفوس لا يمكن أن يكون من اختصاص الحاكم المدني، لأنه حتى لو أقررنا أن سلطة القوانين شدة العقوبات قادرة على تحقيق تحويل نفوس البشر، فإنها لا تفيد شيئًا في نجاة النفوس. فما دام الدين الحق واحدًا، وما دام الطريق المؤدي إلى منازل السعداء طريقًا واحدًا فأيّ أمل هناك في أن يبلغها عدد أكبر من الناس، حتى لو وضعنا القوانين في حالة ينبغي فيها على كل واحد

أن ينبذ جانبًا قرارات عقله وضميره وأن يعتنق اعتناقًا أعمى عقائد أميره، وأن يعبد الله وفقًا لقوانين وطنه؟ إن الآراء الدينية التي يعتنقها الأمراء هي من التعدد والاختلاف، بحيث إنه لا بد أن يكون الطريق والباب المؤديان إلى الجنّة ضيقين، وليسا مفتوحين إلا لعدد قليل جدًا ومن إقليم واحد؛ وأن تكون السعادة الأبدية أو العقاب الأبدي راجعين إلى مصادفة الميلاد، فهذا أمر غير معقول مطلقًا ولا يليق بالله أبدًا.

تلك الأسباب، بالإضافة إلى أسباب عديدة أخرى يمكن إيرادها في هذا الباب، تبدو لي كافية كي أستنتج أن كل سلطة الدولة لا تتعلق إلاّ بالمصالح المدنية، وإنها مقصورة على رعاية شئون هذه الدنيا، وأنه لا يحق لها أن تمسّ أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة.

فلننظر الآن في ماهية الكنيسة. يبدو لي أن الكنيسة جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله علنًا على النحو الذي يرونه مقبولاً عنده وكفيلاً بحصولهم على النجاة.

وأقول: إنها "جماعة حرة ذات إرادة" لأنه لا يولد أحدٌ عضوًا في أية كنيسة؛ وإلا أن ذلك الإنسان ينتقل إليه الدين بقانون الوراثة عن أبيه وأجداده، تمامًا مثل الأملاك، وسيحمل كل فرد إيمانه منذ مولده، وهذا أمر لا يمكن تخيل ما هو أكثر منه عبثًا. وإنما ينبغي تصوّر الأمور على النحو التالي: إنّ الإنسان ليس مقدّرًا عليه بالطبيعة أن يكون عضوًا في كنيسة، وأن يرتبط بطائفة دينية، بل هو ينضم طواعية إلى الجماعة التي يعتقد أنه يمارس فيها الدين الحق والعبادة المقبولة عند الله. ولما كان أمله في النجاة الذي يستشعره فيها هو السبب في دخوله في كنيسة ما، فإن هذا أيضًا هو السبب الوحيد في استمراره فيها. حتى إذا ما اكتشف فيما بعد خطأ في المذهب أو أي عوج في العبادة، فإن نفس الحرية التي بها دخلها تفتح له دائمًا بالضرورة باب الخروج منها؛ إذ لا يمكن أن توجد رابطة غير قابلة للذوبان اللهمّ إلا تلك الروابط المتعلقة بالترجّي اليقيني للحياة الأبدية. فالكنيسة إذن تجمع أعضاء احتشدوا فيها طواعية، من أجل هذه الغاية...".

"وأخيرًا فإنه لا يجوز أبدًا التسامح مع من ينكرون وجود الله. ذلك لأن الوعود، والمواثيق، والأقسام، التي هي روابط المجتمع الإنساني، لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد، ذلك أنه بمجرد عدم ذكر الله، حتى لو كان بالفكر، تهلك كل هذه الروابط. وفضلاً عن ذلك فإن من بإلحاده يقوّض ويحطّم كل دين لا يمكنه باسم الدين أن يطالب بحق التسامح معه".

تعليق

من "لوك" إلى "بايل": السلطة المدنية والسيادة الدينية بين الإيمان والقانون

إن المقطع المأخوذ من *الرسالة في التسامح* الذي نقدمه هنا هو أشهر وأوضح نص في مبدأ الفصل بين السلطة المدنية والسيادة الدينية، وبين طبيعة المجتمع المدني والطوائف الإيمانية. لكن يجب على هذا الوضوح ألا يخفي الدقة ولا برهان لوك الثاقب وتعقيده.

وما يحير القارئ أن الكاتب يشترط وجود دين أوحد وحقيقي ويعتمد على هذه الفرضية ليثبت تسامح كل الأديان. فيدعونا إلى التعمق في التفكير في طبيعة الأسباب التي توصلنا إلى تأكيد الحقيقة. من هذا المنطلق وبشكل غير مباشر لا بصورة مبدئية كما يظن الجميع خطأ[٥]، يقدم مسألة حرية العبادة[٦]. فالقوة الأساسية للنص، وترجع في ذلك إلى قوة *الرسالة الثانية في الحكومة المدنية* المنشورة عام 1690، بعد سنة من *الرسالة في التسامح* أنه يتساءل بموضوعية في نفس الوقت عن طبيعة الجمعية السياسية وعن الكنائس. وعلى العكس فوجهة نظر ذاتية مؤسسة بالكامل على فكرة حرية التفكير تعطي للحظة النفسية للتسامح المطلق، وتدمّر احتمالية أي جمعية سياسية، لأن كل واحد يمكن أن يرفضها بحجة أنه مستنكِف ضميري[٧].

---

(٥) تم تفسير هذه النقطة عند J.F. Spitz, GF, 1992 و R. Polin, PUF, 1965 عند تقنيمهما للنص، وهذا التعليق أفاد كثيرا منهما.

(6) Liberté de conscience.

(٧) Objecteur de conscience (إشارة المترجم) إن المستنكف الضميري هو الشخص الذي يرفض أن يطيع القانون، لأن ذلك يتنافى مع معتقداته الشخصية كمثل المواطن الذي يرفض تأدية الخدمة العسكرية، لأنه لا يستطيع أن يحمل السلاح تجاه أي إنسان حتى لو كان عدوًا له.

هذه القوة الموضوعية تسمح "للوك" بالخروج والتحليل لحقل إشكالية التدخل العملية بين المجالين المنفصلين (وهما الجماعة السياسية والطائفة الدينية). وهذا يصل به إلى عمل قائمة بالأنواع المستبعدة من التسامح، ونعد منها الكاثوليك وبشكل قاطع الملحدين. ولا يمكن أن نتهم "لوك" لاستبعاده لهم لسبب أيديولوجي[٨] ولا نبرره بحجة الإطار التاريخي البالي. لأن هذا الاستبعاد ليس استثناء انتهازيا لكنه ملائم للقاعدة ومبرر. فبشرط عدم تحديده في إطاره التاريخي وبشرط فهم تأثيره الفلسفي فنصل هنا إلى لُب نظرية لوك. وهذا ما يستوجب على النظريات اللاحقة للعلمانية أن تواجه مشكلة الملحدين. ويمكن أن نحلل الآلية التي تسمح بهذا الاستبعاد بالتوازي بين المجتمع المدني والمجتمع الديني. ويتناول لوك من خلال هذا التوازي مسألة الربط بين الإيمان والقانون، وبين شكل الاعتقاد والقدرة على الدخول في الجماعة السياسية. وله أن يرد على هذه المسألة بحتمية[٩] الربط، هذا لا يفقد أفكاره أهميتها. لأنه لو أن العلمانية ترد عليها بتفكيك الربط، فإنها تسير على نفس نهجه.

الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني: فرضية موضوعية وسياسية

مبدأ الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني، وبين السلطة المدنية والسيادة الكهنوتية يعد ركيزة أساسية في نص لوك، حيث إن ذكره لم ينقطع في النص بأكمله. ودقة الفصل لا تؤسس على الحجة الذاتية في حرية التفكير لكنها تتبع اختبار الطبيعة الموضوعية لكل واحد من المجالين وغرضهما وهدفهما ووسائلهما.

الدولة، أو السلطة المدنية، تسيطر على أمور الدنيا، "الممتلكات والمصالح الدنيوية"، "الأمور الخاصة بهذه الحياة، الحقوق والممتلكات والحرية. وإن كان لوك سيطور نظريتها بالكامل في *الرسالة الثانية في الحكومة المدنية* *Le Second*

---

(٨) (إشارة المترجم) لأنه بروتستانت.

(٩) حرفيًا: "عدم قبول الذوبان" (indissolubilité).

traité du gouvernement civil. الكنيسة (ولنقل الكنائس)، أو الهيمنة الكهنوتية، تسيطر على الأمور الخاصة ب"نجاة النفوس" وعبودية الله. وهذه الأشياء أعلى من الدنيا وهذه الحياة وأعلى من التجربة الطبيعية والتاريخية. وعلى مخاطرة الخلط التاريخي نستخدم عبارة "كانت"[١٠] ونقول إنها خارجة عن التجربة الحقيقية والممكنة.

هناك نقطة مشتركة تثبت التوازي بين المجالين وتفصل بينهما جذريًا في نفس الوقت، وهي مفهوم "النجاة" والحفاظ و"العناية" التي تجمع في الحالتين الناس في "مجتمع". الحفاظ على الممتلكات الدنيوية أو المدنية (الحياة، والحرية، والسلامة الجسدية، والممتلكات) يجمعهم في مجتمع سياسي، والعناية بأنفسهم للنجاة تجمعهم في طوائف روحية لعبودية الله بالطقوس "التي يعتقدون أنها ترضي الله". فنوعا المجتمع المشكلان مؤسسان على إرادة مناظرة لكن المرادين مختلفان تمامًا في علاقتهما بالتجربة وفي هدفهما ووسائلهما. فطبيعة الشيء المراد حفظه تنتج المفترق بين المجالين. من ناحية أشياء قابلة للتجربة الحالية ومن ناحية أخرى أشياء خاصة بمستقبل ما بعد الحياة وأمور ما وراء الطبيعة. ويزعجنا تردد ما إذا ما سمَّينا هذه الأمور الأخيرة بـ "ممتلكات الروح" أو "ممتلكات روحية" من حيث إنها أجزاء كبيرة من الثقافة البشرية والإنتاج الروحاني، تنتمي دون شك إلى الممتلكات المدنية، لأنها قابلة للتجربة الطبيعية كالمعرفة والتقنيات والعلوم والفنون والفلسفة. فعندما نتكلم عن "عناية الأنفس" لا نقصد ثقافة الروح بنفسها لكن بالتحديد اللحظة الميتافيزيقية للاهتمام التي تقود الناس إلى الاعتقاد الديني.

إن الاختلاف الطبيعي العميق بين نوعي التجمع وموضوعهما وغرضهما يسطع حتى يصيبنا بالعمى بوسائلهما التي يلجآن إليهما خاصةً بفاعلية هذه الوسائل، بحيث إن هذا الاختلاف الأخير يبرهن على رجحان الاختلاف الأول. والدليل على الانفصال بين المجتمع المدني والمجتمع الديني يعني بطلان استيلاء

(10) Kant.

واستخدام وسائل واحد منهما من جانب الآخر. فأما السلطة المدنية فلها قوة القانون والحق الجزائي وهي الوسائل التي تلجأ في التحليل النهائي إلى وسيلة للضغط على جسد المواطن، وأما السلطة الدينية فعندها قدرة على الإقناع والموعظة، والعقاب الوحيد الذي يمكن أن تقوم به هو الطرد من الطائفة وعدم الاعتراف به. والعقاب الجسدي في المجال الديني تأثيره الوحيد هو النفاق فقط، لأن العقاب الجسدي لا يؤدي إلى أي تأثير على الإدراك أو الذهن. والإيمان الظاهري يتناقض مع الهدف الديني المقصود: ولما كان يضر بسلامة النفس، فهو لا يمكن أن يكون من وجهة نظر من يخضع له، وهو بالتحديد الأمر الأهم وهو أنه لا يرضي الله. أما السلطة المدنية فيمكنها أن تستخدم الإقناع بوصفها سلطة ملتزمة[١١] بالدين فهي تبشر وتعظ بالكلمة الطيبة. لكنها لا يمكنها أن "تجبر أحدا على التدين".

فالخلط بين الوسائل غير ملائم لكنه محتمل ونراه كل يوم في الاضطهاد الديني. لكن دور التحليل الفلسفي أن يبين سخافته وحماقته من خلال التناقض بين مفهوم الدين والعقاب الجسدي. ويستخدم لوك نفس البرهان في *الرسالة الثانية في الحكومة المدنية* للإشارة إلى حماقة الملكية المطلقة ونظرية السلطة البابوية. فإن المراد النهائي لأي سلطة دينية هو الإقناع الذي لا يحدث بالإجبار، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يكون.

التحديد المزدوج للسلطة ومشكلة " الأمور غير المهمة "

نستنتج من هذا التحليل مبدأ الامتناع المزدوج. وهو امتناع السلطة المدنية فيما يخص الأمور الدينية وامتناع سلطة الكنائس فيما يخص الأمور المدنية. فعلى الحاكم ألا يجبر أحدا على الإيمان بشيء ما أو على التعبد، حتى لو كان من حقه أن يتكلم باسم دين ما. ليس من حق الكنيسة أن تسن القوانين، وأن تنظم السلوك الظاهري لأنه من اختصاص السلطة المدنية. ونجد بالفعل في عصر لوك قبل عصر المدافعين عن العلمانية في فرنسا في آخر القرن التاسع عشر تعريفًا واضحًا

---

(١١) الأمر الذي ليس مستبعدا تماما، وهو القاعدة، حيث إن لوك لا يعتزم أبدا اتخاذ وسيلة أخرى "للعناية بالنفس".

لما يسمى مذهب سلطة الكهنوت، وهو الذي يساعد على توسيع السلطة الدينية على السلطة المدنية. وهذه هي اللحظة الشرعية والمدنية للدين الذي يلعب دور السلطة السياسية. ولوك يكتب في موضوع رجال الدين قائلاً:

"إن هذا ليس موضع البحث عن الأصل في قوة أو مكانة رجال الدين. لكنني أقول إنه مهما يكن المصدر الذي عنه تصدر سلطتهم ما دامت كنيسة، فإنها يجب أن تنحصر داخل حدود الكنيسة، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تمتد إلى الشئون المدنية، ما دامت الكنيسة نفسها مختلفة ومنفصلة تمامًا عن الدولة وعن الأمور المدنية. والحدود بالنسبة لكلا الطرفين ثابتة ولا يمكن تغييرها. ومن يخلط بين هذين الكيانين المختلفين كل الاختلاف في الأصل والغاية والجوهر، إنما يخلط بين السماء والأرض". (رسالة حول التسامح، ص. 83).

هذا الفصل لا يلغي التدخلات بين المجالين، لكنه يجعلها نادرة ويبينها بالرجوع إلى أصلها حتى لو لم يحلها كلها. فمن الممكن أن نبين التوضيح بتحديد مزدوج للقدرات والكفاءات داخل المجالين. فما من كنيسة تسمح لنفسها بأن تنتهك الحقوق المدنية وممتلكات أي شخص تحت أي مسمى وفي أي مكان كان، حتى لو داخل الكنيسة. ولكن من حق السلطة السياسية فقط أن تقيّد حرية شخص ما وتستولي على ممتلكاته الشخصية، وهذا بدافع مدني فقط وبمقتضى قانون واضح ومسبق. وهناك تحديد مناظر للسلطة السياسية: لما كانت هذه السلطة محددة بالحفاظ على الممتلكات المدنية وغير متكافئة في موضوع الاقتناع الصادق، فلا يمكن أن تأمر المواطنين بتأكيد صحة أو خطأ فرضية ما أو غيرها. بل أكثر من ذلك، لا يمكن أن تأمرهم بالفضيلة وبالنشاط في العمل، وأن تمنعهم من الخبث وأن تجبرهم على فعل الخير. لا يمكن أن تمنع إلا الأفعال التي تضر بالممتلكات المدنية وبحق الآخر، ولا يمكن أن تأمر إلا بالأفعال الضرورية. فعلى سبيل المثال، يجب أن نعاقب على شهادة الزور لأنها محرمة، لكن السلطة العامة ليست ذات كفاءة حتى تمنع الكذب كذنب.

لكين فسّر هذا التحديد المزدوج بوجهة نظر الكاتب، يجب أن نعبر إلى نظرية الأمور غير المهمة التي صاغها "لوك" وقبلها في البداية[١٢]، قبل أن يتركها أو على وجه الدقة قبل أن يقلبها في *رسالة التسامح*.

وعلى حسب نظرية "الأشياء غير المهمة"[١٣]، فالمؤمنون (ويقصد بالمؤمنين هنا في هذه الفترة المسيحيين) يحلل لهم كل ما ليس محرما حرفيًا في الكتاب المقدس، وما عدا ذلك يبقى لحكمهم الذاتي. وهكذا يؤكد فرضية الفصل: فالسلطة المدنية تستطيع ويجب عليها أن تحل من بين "الأشياء غير المهمة "تلك التي تخص حماية الممتلكات المدنية فقط دون تجاوز ما هو ضروري. فنرفض كذلك فكرة المباح المطلق للمؤمنين في "الأشياء غير المهمة"، لأن هذا المباح يمنع أي تجمع سياسي. لكن الدراسة الدقيقة "الأشياء غير المهمة" تظهر صعوبة كبيرة في تحديدها: فالمؤمن الذي يرى خطأ أمرًا كأنه واجب ديني، كيف نقنعه أن هذا أمر غير مهم؟ والمشكلة أن التفسير الخاطئ للكتاب المقدس له نفس الحق والقوة مثل التفسير المستقيم. فإذا كان المؤمن يعتقد أن التطعيم حرام، وأن النساء لا يجب عليهن التزين أو يعتبر أن أي نوع من البتر أمرًا من الله، كيف تقنعه السلطة المدنية بخطأ تفكيره؟ مما يبين الطبيعة الحميمية للإيمان التي من الممكن أن تصبح سببًا لتدمير الجماعة السياسية تحت مسمى "حرية التفكير" المطلقة. وإذا لجأت السلطة المدنية إلى السلطة الكهنوتية لإقناع هذا المؤمن، فإنها تترك امتيازها وتناقض طبيعتها وتتنحى عن قدرتها دون أن تصل إلى النتيجة المرجوة.

الرسالة في التسامح تخرج من هذا المأزق عندما تتبنى وجهة النظر الموضوعية التي ذكرناها. فأن تتناقش الكنائس والمؤمنون فيما بينهم في "الأمور غير المهمة"، فهذا شأنهم، وليس من شأن السلطة المدنية. والقاعدة التي تسمح بتقدير

---

(١٢) في كتاباته الأولى حول التسامح. وحول هذه النقطة نقرأ البحث الواضح الذي كتبه J.F. Spitz في تقديمه لـ *Lettre sur la tolérance*.

(١٣) التي انتشرت عام ١٦٦٩ بواسطة Ed. Bagshaw. انظر J.F. Spitz في تقديمه لـ *Lettre sur la tolérance*.

وقياس أفعال السلطة المدنية موضوعية. ومن حقها ومن واجبها أن تحل الأمور المرتبطة بالحفاظ على الممتلكات المدنية، وهذا كل ما يتعلق بها فقط. فنجنب هنا التقدير الذاتي حتى لا نستخدمه كحجة للإفلات من طائلة القانون. فنسمح بالتعبد لكل من يحترم القانون المدني ونمنع كل ما هو ضده. وبالإضافة نأمر بكل ما هو ضروري له. فالأمر لا يتعلق بأن نبرهن لأي شخص كان أن القوانين تتناول "الأمور غير المهمة" في دينه–لأن الإقناع مستحيل إذا كان مؤمنًا بعكس ذلك، ولأن المصلحة العامة من المحتمل أنها تتطلب التشريع في "الأمور المهمة" في نظر ذلك الدين – بل على العكس أن نبرهن أن الدولة تنشغل "بالأمور الضرورية للحفاظ على الممتلكات المدنية" دون الاهتمام بحكم المؤمن أو غيره على أهميتها أو عدم أهميتها.

الحالات الثلاث للاستبعاد من التسامح تؤسس على احتياج تنظيم مشترك للشئون المتعلقة بالممتلكات المدنية. فالحالة الأولى نظرية بحتة وهي خيال عقيدة ترفض مبدأ المجتمع المدني. لكنها شبه مستحيلة، لأن كل مذهب هو مجتمع في نفس الوقت فيحتاج إلى حماية ممتلكاته المدنية. الحالة الثانية تتعلق بالأديان التي تطمح إلى الاستيلاء على امتيازات السلطة المدنية وتسن القوانين "بتأسيس السيطرة على الغفران". والحالة الثالثة تصوّب على الدين، والمؤمن به يطيع سلطة أجنبية، (و"لوك" يفكّر في الكاثوليك وطاعتهم للفاتيكان لكن يضرب المثال بالمسلم الذي يعيش تحت سلطة أمير مسيحي). أما الحالة الرابعة للاستبعاد وهي استبعاد الملحدين، فتلمس نقطة أساسية وسنذكرها فيما بعد.

هذه الموضوعية العميقة للقياس المؤسس على طبيعة السلطة المدنية والكنائسية تحرر فضاء الإيمان والآراء بشكل عام. فاستقلال الحكم الذاتي يصبح محددًا ومطلقًا في نفس الوقت داخل المجال الخاص به. أمام سلطة القانون وبشرط تحديدها على ضرورة الممتلكات المدنية وفقًا لطبيعتها، لا أحد يستطيع أن يتشبث بحكمه الشخصي للإفلات من القانون. لكن المبدأ الذي يؤسس القانون يحدده في

نفس الوقت: يمنع القانون أن يأمر بالاتفاق على عقيدة أو مذهب ما أو برفضها، لأن الاتفاق والرفض عمليات عقلية شخصية خارجة عن مجال القانون. "لوك" يستنتج من ذلك نتيجة أخلاقية مهمة: لا أحد يستطيع حقًا أن يساعد أحدا لنجاة نفسه، فلا نجاة بالإجبار وكل واحد مسئول عن حياته الروحانية. والطابع الخارجي للتحديد يهمنا أيضًا في أنه يرسم على التوالي فضاء النظام السياسي وفضاء النظام المنطقي. وبالفعل، وفقا لهذا المبدأ، فليس لدى القانون أي سلطة في موضوع الصح والخطأ.

"... لكن القوانين لا شأن لها بصدق الآراء، وإنما يعنيها أمن وسلامة وخيرات الدولة وكل واحد من الناس. ولا ينبغي لنا أن نشكو من هذا. فسنصل حتما إلى الحقيقة إذا ما سمحنا لها بالدفاع عن نفسها".

(*Lettre sur la tolérance, p. 106*)

عرضية الأديان وضرورة الدين

فيما يتعلق "بالحقيقة" الدينية، فمن الواضح أنها تُركت لتقدير الأشخاص والمجتمعات الروحانية الذين يرون أنه من الأفضل أن يشتركوا فيها. لكننا نستخلص من ذلك سريعًا أن مفهوم "الدين الحق" فقد مصداقيته على الأقل ليس بشكل واضح[١٤]. ونجد هنا واحدة من الحجج الأكثر دهشة في النص: حتى لو اتفقنا على فكرة الدين الحق الوحيد، فإن الفكرة ستقودنا إلى التسامح مع كل الأديان. هذه المفارقة، إذا تأكدنا منها، تغلق الأفواه على أي اضطهاد بمسمى الدين الحق. وسنحاول الآن أن نتبع خطى "لوك" في قياسه.

القياس في أصله منطقي–نفسي. إذا وجد الدين الحق، يجب أيضا أن نفسر سبب وجود عدد من الأديان المختلفة دون أن نستطيع أن نحدد أيها الحق، وذلك على عكس ما كان قائما في مجال المعرفة العقلية والتجريبية. ففي المجال الديني لا نجد أي حجة لنميز نوعا من الأشخاص المدنيين أو من رجال الدين القادرين على

---

(١٤) يجب أن نذكر هنا أن لوك كان يعيش في منفى بهولندا في وقت كتابة رسالته (عـام 1685) وكانت تلك الفترة تموج بالاشتباكات الدينية في إنجلترا.

الحكم بتحديد الدين الحق. نعود في ذلك إلى منطق الحكم الفردي: فمفهوم الدين الحق مفهوم نفسي: الدين الحق هو الدين الذي أقتنع به، ومن طبيعة الاقتناع الذاتي أن لا قوة خارجية تستطيع أن تحيدني عما أؤمن به. والحجة متبادلة: ليس لي حق (وليست عندي القدرة) لأجبر الآخر أن يترك الدين الذي يعتنقه. الوسيلة الوحيدة للإقناع الحجج والوعظ لكن الكلمة النهائية للحكم الذاتي. مثلما كتب "جان فبيان سبيتز"[١٥]، "لوك"، يقلب بشكل ملحوظ مفهوم الدين الحق".

ومع ذلك، فهذا الشكل الأول للحجج قد يدفعنا إلى التعجيل باستنتاج تسامح لا مبالٍ يؤدي إلى التسامح الرحب الذي لا يهتم بدين دون آخر مثلما لا يهتم أيضًا بعدم التدين. فيجب أن نبحث إذن كيف يربط "لوك" فكرة عرضية الأديان وفكرة ضرورية الدين. بالنسبة له، هدفه وطبيعة موضوعه هو اليقين، لكن الطريقة القادرة على تحصيله وعلى تعريف مضمونه قابلة للشك. ونجد في *الرسالة* مثالا يوضح ذلك:

"إن واحدًا منها فقط هو الطريق الحق للنجاة، لكن من بين آلاف الطرق التي يسلكها الناس في حياتهم، لا يزال من المشكوك فيه أيها هو الطريق القويم. ورعاية الدولة، أو الحق في فرض القوانين لا يكشف للحاكم الطريق المؤدي إلى الجنة، بل يستطيع الشخص العادي أن يكشفه لنفسه بالدراسة والبحث. لنفرض أن بدني سقيم وأني مصاب بمرض خطير، ليس له إلا علاج واحد، وهذا العلاج غير معروف. فهل إذن من حق الحاكم أن يفرض علي علاجًا، لأنه لا يوجد غير علاج واحد، وهذا العلاج غير معروف من بين العلاجات المختلفة؟" (ص.87،88).

فوفقًا لمثال الدواء المؤكد وجوده لكن المجهول في جوهره الصحيح، كمثل الدين الذي هدفه المؤكد هو نجاة الأنفس وشرف التقرب إلى الله. لكن طرق الوصول إليه متنوعة وعرضية، والطريق المستقيم والعبادة الإلهية الصحيحة لا يعلمها أحد

(15) Jean-Fabien Spitz.

ولا الحُكّام (بل نضيف أيضا رجال الدين) كما أنها مجهولة عند الآخرين. فلذلك يجب أن نترك للناس كل الحرية في اختيارهم للطريق الذي يزون مناسبًا لهم وفي انضمامهم إلى آخرين يلتزمون بهذا الطريق. والتناظر بين الحجة لعرضية الأديان وبين الحجة التي يجنب بها لوك نظرية السلطة الوحيدة للحق الإلهي في *الرسالة الثانية في الحكم المدني* واضح وضوح الشمس. لو أسس الله سلالة مهيأة للسلطة السياسية، لكنا علمنا ذلك وما أنكر أحد سلطتهم. لكن على العكس، واستمرارا لهذا التناظر، فتشكيل الجماعة السياسية الذي خرّج البشر من الحالة الطبيعية هو ضروري كضرورة الدين(انظر الرسالة الثانية، الفصل السابع) لكن هذه الضرورة، بدلا من أن تقضي على الحرية، فهي على العكس تشكل أثرها وتكملها.

ولصالح هذا التوازي، نلمس تعقيد فكر الحرية الذي يقاس في عدة مستويات. أولاً، يمكن بكل تأكيد تقييمها بشكل عرضي. ويؤكد لوك بشدة في قياسه على عرضية المجتمعات الروحانية وهي الكنائس: لا إجبار على الانتماء إلى واحدة أو أخرى. الانتماء يشترط فقط حكم كل شخص على ملاءمة المجتمع الديني لهدفه (وهو نجاة النفس وعبادة الله). وعلى التوازي، لا إجبار على الانتماء إلى هذا أو ذلك المجتمع السياسي ولا المجتمع السياسي في مسقط رأسه... .

ولكننا نتساءل عن الشأن الديني في حد ذاته، وعن الجماعة السياسية وعن اليقين من تشكيلهما بالنظر إلى أهميتهما. وإذا نظرنا من جانب الفكر السياسي، ندرك جيدا كيف أن لوك قد وفق بشكل كلاسيكي هذه الضرورة بالحرية بقدر ما يجعل التخوف من هذه الضرورة يتطلب حقيقة حرية الإنسان وليس الحتمية التي تفرض عليه من الخارج. ولأن البشر يستمتعون بحريتهم في الحالة الطبيعية فإنهم يستخلصون ضرورة تشكيل الجماعة السياسية. والموافقة عليها تتركز في قلب الحرية: فهي تتبلور في نظام قضائي[١٦] يحمل شعار الحرية في الوقت الذي يحل

(١٦) إن معيار الحالة المدنية التي تميزه عن الحالة الطبيعية هو من تأسيس "قاض مشترك" قادر على الفصل في المنازعات.

فيه مفارقاتها الظاهرية. هكذا، ودون شك يوجد أفراد في الحالة الطبيعية[١٧]. ولكن، حتى لو أننا نتصور أن شخصا ما يريد أن يبقى فيها أو أن يعود إليها متجنبا الاشتراك في أي جماعة، فهذا الموقف لا يمكن الدفاع عنه. إذا أمعنا التفكير جيدًا، فسوف نجد أن كلهم في حقيقة الأمر يتفقون على تشكيل المجتمع، وهذا الاتفاق الأساسي على ضرورة وجود المجتمع السياسي يدعم فكرة عرضية تنظيمه. ومنخاطر بنفس القياس على ضرورة المجتمع الديني بشكل عام. فالأمر لا يتعلق بالمصير ولا بالإجبار، لكنه نتاج للحرية الأصلية التي يشعر الإنسان عن طريقها بحاجته إلى "نجاة" نفسه وإلى وجود الله.

إذن فشخصية الملحد تظهر في قدرته على الذوبان داخل المجتمع الديني. شخصية حرة أيضا إذا ما تعرضت لنفس الاهتمام الميتافيزيقي، فإنها تختار الذوبان بمعناه الاصطلاحي. وهذا لا يعني أنه يحيد عن الاهتمام بنفسه ولا عن التفكير الميتافيزيقي: هو فقط لا ينتهي (كما يفعل الآخرون) إلى ضرورة الانضمام إلى الجماعة الدينية. فهو ليس كباقي الناس. من وجهة نظره، الاهتمام بنفسه لا يأخذ بالضرورة شكل الرغبة في النجاة بمعناها الديني، ولا يحتاج إلى الاعتراف بالإله الآمر بالعبادة. وهو لا يوافق على عقد رابط للعلاقة بينه وبين الإله (من خلال الشهادة بوجوده)، ويرفضه أيضًا بينه وبين الآخرين (من خلال تشكيل المجتمع الديني). في علاقته مع الإله وكل المجتمعات الدينية، يجد الملحد نفسه في وضع الحالة الطبيعية المطلقة التي اختارها بحرية تامة وحافظ عليها. فمثله كمثل آدم، عليه السلام، الذي أعلن التحدي بعد ما ارتكب الخطيئة الأولى، واجه التحدي ورفض النجاة عن طريق الخضوع وهو السبيل الوحيدة. أو كالنبي إبراهيم، عليه السلام، لو أنه كان متمردًا ورفض العقد الإلهي. وإذا كان الملحد أيضًا يرفض العقد الإلهي فهل مثله كمثل الشيطان؟

---

(١٧) هذه الحالة مثال في الدفاع عن النفس، وهذه أيضًا حالة السلطان المطلق في خلافه مع رعاياه لأنه القاضي والخصم في نفس الوقت.

الفخ يُغلق على الملحد عندما يقرّب لوك جزئي الفخ، وهما الرابط الديني الذي يرفضه الملحد والرابط الاجتماعي. ويرفقهما بفكرة الربط نفسه. ولهذا يطرد لوك الملحد من دائرة التسامح.

"وأخيرًا فإنه لا يجوز أبدًا التسامح مع من ينكرون وجود الله. ذلك أن الوعود، والمواثيق، والأقسام، التي هي روابط المجتمع الإنساني، لا حرمة لها ولا اعتبار لها عند الملحد، ذلك أن استبعاد الله، حتى لو كان بالفكر يهدم كل شيء. وفضلاً عن ذلك فإن من بإلحاده يقوّض ويحطّم كل دين لا يمكنه باسم الدين أن يطالب بحق التسامح معه." (ص ١١٤)

إن التلاقي الشكلي بين الروابط التي تشكل أى مجتمع ديني، والروابط التي تشكل أى مجتمع سياسي يسمح بالنتيجة التالية : *دون الإيمان لا يوجد قانون.*

الجدولان التاليان يلخصان التشكيل، الفصل والذوبان لنوعي المجتمع على حسب نظرية "لوك" على أسس التوازي بين المجتمع المدني والمجتمع الديني. يُقرأ كل واحد من الجدولين من أسفل إلى أعلى، وبالنسبة للثاني فهو يقدم فرضية ذوبان الروابط سواء المدنية أو الدينية.

	المجتمع المدني	*المجتمع الديني*
الهدف والموضوعات	الحفاظ على الممتلكات المدنية	نجاة النفس، عبادة الله
الوسائل	الإجبار المادي، القانون الجزائي	الإقناع، الوعظ، الردّة
المبدأ	الرابط السياسي	الرابط الديني
الجذر المشترك	الربط المختار	
الأصل	الحرية	

الإلحاد	الانسحاب من أى مجتمع مدني	شخصية مرفوضة[١٨]
الذوبان		المبدأ
رفض الربط		الجذر
الحرية		الأصل

نرى من واقع الجدول الأول أن إحدى قوتي هذا التفكير أنه يعمل كالفخ، لأن نوعي المجتمع يوضع كل منهما في الآخر من خلال الصفات (كالحفاظ أو النجاة، وحرية الانضمام) كما يدركون أيضًا انفصالهما الكامل. لكن الكل راسخ بفضل جذر عميق مشترك يخرج منه الفرعان المنفصلان ويعطيهما قوة التماسك. من أجل حل هذه العقدة، والخروج من قياس لوك، ينبغي علينا ونحن ندحض صحة نتيجته (دون الإيمان لا يوجد قانون) أن نقبل فحص شخصية الملحد ليس كشخصية مرفوضة،وأن نبرهن-كما فعل بايل-على أن ذوبان الرابط الديني لا يدمر الرابط السياسي. بل الأكثر من ذلك، يجب أن نجرؤ على التفكير في أن الرابط السياسي من الممكن أن يعطي نفسه سلطة حل الرابط الديني، الأمر الذي يعطيه حرية غير مسبوقة بمد الانفصال بين السياسة والدين حتى الجذور، مما لا يلغي الرابط الديني. والتأمل الفلسفي للعلمانية لا يمكنه أن يتجنب هذا التفكير في الإلحاد ولا يتشكل دون هذه الجرأة. ومن المفروض أن هذا التأمل يؤيد فكرة ألا يكون الرابط الديني أنموذجًا لفهم المدينة السياسية.

من "لوك" إلى "بايل": حل عقدة عدم الإيمان من وجهة نظر ذاتية وأنثروبولوجية

في المسار إلى البناء الفلسفي للمفهوم الحالي للعلمانية، نجد أن حل عقدة عدم الإيمان أمرٌ حاسم. ليس كما ذكرنا من قبل[١٩] في الدراسة السابقة، لأن عدم

---

(18) Figure forclose.

(١٩) انظر الفصل تحت عنوان: هل الرابط الديني أنموذج وأساس للرابط السياسي؟

الإيمان بوصفه محتوى له دور أكثر أهمية من أي موقع آخر، ولكن لأن شخصية غير المؤمن في صورتها الأصلية في عدم الإيمان تطرح مسألة الانضمام إلى المجتمع الديني والانسحاب منه، وكذلك مسألة التفرد واحتمالية القضية التالية : "أنا لست كبقية الناس".

في هذا المسار وعلى الرغم من أن تفكير "بيار بايل" (1647–1706) ليس نظرية سياسية كما كان تفكير لوك فإنه علامة أساسية فارقة. الأمر لا يتعلق بنظرية سياسية لأسباب واضحة تعتمد على الظروف التاريخية التي تتم داخلها تحت الضغط الذي سبق إلغاء ظهير ملكي نانت[٢٠]، فأخذ تفكيره شكل المناظرة ضد الكاثوليك وداخل مذهب البروتستانت أيضًا وأحيانًا ضده.

"بايل" يخطو خطوتين في هذا المنظور الذي يهمنا هنا. ١) يتخطى مبدأ عرضية الأديان لكي يعبر عن مبدأ عرضية الدين في علاقته بمسألة الرابط الاجتماعي. ٢) يبرهن بشكل مقنع على ملاءمة الإلحاد مع المجتمع المدني، حتى يشكّل فرضية مجتمع الملحدين (الذي من الأفضل أن نصفه "باليوتوبيا") ويفحص صفاته الأخلاقية.

"بايل": عرضية الدين

في وجهة نظر "بايل"، اللحظة الدينية في حد ذاتها هي عرضية وغير ضرورية للحياة الاجتماعية والسياسية، وهذا رغم انتشاره. حتى القوانين غير لازمة للسلام العام. فكل الروابط التي يعتبرها لوك مرتبطة ببعضها في شكلها، "بايل" يحررها. ومجموع الأدلة توضع من وجهة نظر تفكرية، ولكن أيضا من جانب ما يمكن أن نصفه اليوم بالأنثروبولوجيا الاجتماعية:

---

(٢٠) Édit de Nantes (إشارة المترجم) الظهير الملكي بتاريخ 1598المسمى بمدينة نانت، وهو المرسوم الذي تسامح بوجود البروتستانت في فرنسا. لكن ألغاه الملك لويس السادس عشر عام 1685.

"استطاعت بعض المجتمعات أن تستمر في البقاء من دون قوانين أو قضاة أو أي من أشكال الحكم، حيث تمكن كل من سكان إيطاليا الأصليين والجيتوليين (القيطوليين) والليبيين في أفريقيا من البقاء على هذا الوضع لعدة قرون. وبحسب "بومبونيوس ميلا" كان يوجد في أفريقيا شعوب تعيش دون أي قانون، أو أي شيء مشترك، إذ كانت كل أسرة تحكم نفسها بشكل مستقل عن الأخرى[٢١]. وأنا أعتقد أن مثل هذه الشعوب ما زالت موجودة في هذه البقعة من العالم. ولن أكرر ما قلته بشأن الأمريكيين كما سأتجاهل مائة مثال آخر يمكن أن نأتي بها بكل سهولة.

إن مثل هذا الأسلوب في الحياة يتسم بفوضوية شديدة لا تصقل الأخلاق والعادات، وتترك العقل فريسة لغباء فطري؛ ولكن الأمر لا يتعلق بذلك سيدي، بل علينا أن نرى إن كان هذا النمط يجعل الناس يسرقون ويقتلون بعضهم بعضًا. إن هذا ما تدعونه بلا أي سند، لأن التاريخ يحدثنا عن أسر امتنع بعضها عن توجيه الإساءة والإهانة للبعض الآخر على الرغم من عدم وجود أي قوانين موحدة تربط بينها. لقد كانت كل أسرة مكتفية بما لديها من خير تاركة للغير منه ما هو له، ربما بسبب غباء جعلها تقلص رغباتها في قليل من الأشياء، أو ربما بسبب ما تبقى لها من فطرة سليمة جعلتها تدرك أن سرقة ما للغير يدخل نموذجا سوف تجني هي نفسها ثماره قريبًا فيما بعد. أيا كان السبب، فها نحن أمام شعوب تكاثرت وحافظ بعضها على البعض الآخر دون العيش في مجتمع. إذن من الخطأ أن نقول إن الحياة الاجتماعية حتمية للحفاظ على الجنس البشري[٢٢]".

---

(21) PomponiusMela,J,I,chap. 8 (Note de Bayle).

(٢٢) *Continuation des penséesdiverses* (1704), dans*Pensées sur l'athéisme*,J.Boch (éd.), pp.140-141 بترجمة ندين العطار.

نظريًا أخذ "بايل" منطق الشك الديكارتي الذي يجعل بذرةً من الشك كافية لتزلزل الفرضية ويستخدمه ليوقظ فرضية عرضية الدين بشكل عام، وذلك باعترافه بوجود عدم الإيمان. ووفقا "لبايل" يمكن أن نعطي تعريفًا راسخا ومذهبيا للتعريفات المختلفة لعدم الإيمان[٢٣]. لكن التعريف الوظيفي البسيط كاف وحاسم لدحض فكرة أن الشكل الديني موقف ضروري وكوني وبدائي.

"... لكي يكون هناك غير مؤمن أو ملحد فليس من الضروري أن نقول إن المذهب الإلهي خاطئ، يكفي أن نراه كمشكلة "[٢٤].

والقياس النظري يضرب إذن العقيدة المنتشرة بفطرة الدين. فمهما كان المحتوى الديني لهذا القياس، فهو غير قبلي بالنسبة للفكر الإنساني. ومن الناحية النظرية، فهو غير ضروري ولا كلي. والفكرة مختلفة فيما يتعلق بطابعه الكوني الظاهري، حيث يتدخل هنا قياس أنثروبولوجي مؤسس على حالة المجتمعات وتاريخها: والموافقة الجماعية ظاهريا ليست كلية تمامًا. "فبايل" يدحضها من خلال أمثلة تاريخية ودراسة الأمم غير الأوربية، مشيرا بدهاء إلى أنه حتى لو كانت هذه الموافقة منتشرة فعلاً، فهي لا تبرهن على كونية التوحيد. لكن دحض الفكرة لا يكتفي بمجرد الإحصاء أو إعطاء بعض الملاحظات الخاصة، لكنه يطرح بشكل عام قضية صلاحية القياس الإحصائي الكامل في هذا الشأن[٢٥]. يكفي احتمال وجود غير مؤمن واحد لكي تصبح الموافقة غير مقبولة. ولا يمكن أن نقول إن لا أحد أعلن إلحاده جهرًا. فصمتهم ليس دليلاً على عدم وجود رقم إحصائي لهم، لأن أفواههم تُكتم في كل مكان. والجهر بالإلحاد يؤثر على سمعة الملحد. فكيف نؤسس الحجة بالموافقة في حال الصمت المفروض بالضغط الاجتماعي؟ ولذلك حاليًا، صورة الملحد في المجتمع متفردة ومتميزة وبطولية، فهو ليس كبقية الناس[٢٦].

---

(23) Bayle, *Réponses aux questions d'un provincial*, dans*Pensées sur l'athéisme* (1703-1707 posth.) op.cit. pp.174-175, « Remarquestouchantl'athéismespéculatif ».

(٢٤) "نفس المرجع ص ١٧٥.

(25) Bayle,*Continuation des pensées diverses* (1704), p. 129.

(٢٦) انظر تقديم J. Boch, pp. 25-26.

الملحد شخصية من الأقلية، متميزة متفردة يغلق فمه المجتمع. لكن لا يستحق التهم بالانحلال الأخلاقي والاجتماعي الموجهة إليه عادةً. لما كان الإلحاد موقفا أخلاقيا تمامًا لا يستخدم الفضيلة آملاً في الحصول على الجزاء، وهو تفكير فلسفي تقليلي(٢٧) لا يتعالى لكي يتماسك ويقوى، فهو لا يهدد التماسك الاجتماعي في حال وجوده ولا النظام السياسي المطبق. فكما ذكرنا من قبل(٢٨) لأن الملحد أولا بسبب اختياره الملازمة(٢٩)، فهو أكثر حساسية من الآخرين تجاه القوانين وأكثر تألمًا تجاه العقوبات الدنيوية. ولما كان لا يمكنه اللجوء إلى السماء، إلى الله وهو لا يؤمن به، فهو بالتالي لا يمكنه أن يلجأ إلى أحد ليبرر له موقفه إذا ما قام بفعل مخرّب للنظام السياسي. وقدرته على المقاومة أو التمرد تعادل موقفه الفلسفي والاجتماعي أيضًا: فمقاومته فردية وتمرده لا يعدو أن يكون سلبيا، وناقصا وفرديا. ومرافعة "بايل" الجلية عن الإلحاد لا تبرهن فحسب على عدم خطورته، بل تبين أيضا تفرده الأصلي. فنستنتج من ذلك بكل بساطة أن الإلحاد بسبب طبيعته الناقصة لا يميل إلى تشكيل تحالف سياسي: فلا مجال أن نجد مؤامرة من الملحدين ضد النظام السياسي(٣٠).

ألم يقل لوك نفس الشيء، ولكن "بايل" يعتبره من وجهة نظر تشكيل الهيئة السياسية كجماعة؟ بالطبع، كان سيقول لوك، لا مجال لأن تكون هناك مؤامرة من جانب الملحدين، ولكن لهذا السبب بالتحديد لا يمكن للملحد أن يكون طرفًا في أي عقد اجتماعي (٣١).

---

(٢٧) يعتمد الحد الأدنى – minimaliste.
(٢٨) انظر الدراسة السابقة، ص ١٨،١٧.

(29)immanence>

(٣٠) يمكن أن يتم الاعتراض على عدم التآلف الإلحادي، والمثال لذلك تجربة الأنظمة الشيوعية في القرن العشرين. لكن هذا الاعتراض لا يزلزل حجتنا. أولاً، لأن الإلحاد الرسمي في المعسكر-الشرقي ليس لحظة نظرية مستقلة عن مبادئ ميتافيزيقية. وبالفعل، هذا الإلحاد لا يؤسس نظرية سياسية ليدعم النشاط السياسي، لكنه يتأسس على نظرية سياسية واقتصادية أخرى تستخدمه كسلاح أيديولوجي. ثانيًا، دراسة صفات الإلحاد الرسمي تبين مشابهته للدين. وفي النهاية نذكر الحجة الحاسمة وهي أن الإكراه على الدخول في الإلحاد كمذهب هو إكراه على الإنتماء. فلذلك يعارض عدم الإيمان كشكل. وهنا عبارة "أنا لست كباقي الناس" ممنوعة منعًا باتا مثلما تمنعها الدولة التي تكره على الإيمان بالدين الرسمي.
(٣١) يجدر بنا انتظار كوندورسيه حتى يتم استبعاد فرضية هذا العقد.

وبالفعل، عندما يتصور "بايل" في كتابه *Continuation des Penséesdiverses* مجتمع الملحدين، فذلك فقط لإثبات أن الإلحاد في حد ذاته ليس مناقضا للحالة الاجتماعية (وبشكل عام فإن الحالة الاجتماعية لا تلتزم بشيء تجاه الرابط الديني) وليس بهدف وضع نظرية سياسية تلتزم بدراسة التشكيل والشرعية للجماعة. وهو يفعل ذلك بإيقاف حتى مفهوم المجتمع السياسي بمعناه الكلاسيكي وباستعادة التاريخ القديم وشبه الأسطوري "للأمم دون أي شكل من الحكومة ودون أي قانون"، ثم بخيال خصب للأسَر "المتحالفة تحت ظل بعض القوانين بعد أن عاقبتهم الدولة لمخالفتها"، وهذه القوانين أهدافها محددة من أجل تأمين "السلام العام". ومما لا شك فيه، أن مثل هذا التحالف وحكومته المحايدة، قد يكون متسامحا إلى حد بعيد، قد يكون علمانيا دون قصد في فردوس اجتماعي مقلد للقديم، ومؤسسًا على الفصل بين الطوائف وعلى الركود الاقتصادي:

"ما دامت الأسر التي لم تكن تخضع لأية سلطات أو قوانين مشتركة قد تجنبت الإساءة المتبادلة، لكانت بالأحرى قد اتبعت السلوك نفسه حال اجتماعها تحت مظلة قوانين معينة يعاقب من يخالفها بموجب السلطة المخولة للدولة. فحتى الآن لا توجد طريقة للمحافظة على المجتمعات أكثر فاعلية من اكتفاء الأسر بما لديها والتزامها جميعًا بدرء العدو المشترك وقمع معكري الصفو العام. وإذا كان عدد كبير من الأسر الملحدة قد استطاعت أن تبقى مستقلة لقرون عديدة دون أي قوانين، فمن الجلي أنها كانت سوف تصمد وبشكل أفضل تحت أحد أشكال حكم تعاقب فيه الإساءة للغير بموجب قانون العقوبات. ولكان قد تشكل من هذه الأسر المكونة من ملحدين مجتمعين في ظل أحد أشكال الحكم، مجتمع كبير لديه من المبادئ ما يكفي للحفاظ على الصفو العام[٣٢]".

---

(٣٢) Bayle, *Continuation des pensées diverses, p.141* بترجمة نادن العطار.

هذا الخيال يتجاهل اللحظة الحقيقية للتطور التي لا تحوي الحروب الخارجية فقط، لكن أيضًا كل الصراعات الأيديولوجية الداخلية من أي نوع، التي هي الأساس لكل الأفكار السياسية المهمة في العصر الكلاسيكي، والتي نبحث فيها دون جدوى عن مكان للفردية الشخصية، فعند قراءتنا لهذا الخيال لن يمنعنا ذلك من التفكير في اليوتوبيا التي عرضها "فرانسوا فينيلون"[٣٣] في كتابه *"مغامرات تليماخوس"* التي أسست على الزهد الطائفي المتناقص وشعاره "أن نرضى فيها بما لدينا"... لكننا نكرر هنا، مع إعفاء "بايل" وعلى عكس فينيلون الذي يقترح سياسة للأمير، أن قياسه ليس له هدف مبرمج ولكنه نظري.

فخيال "بايل" يدعو إلى التسامح الرحب أو إلى العلمانية السلبية التي هي نتيجة افتراضية (تم الحصول عليها من خلال وسائل براجماتية واقعية) للمعاهدات الموقعة بين الطوائف المستقلة، وهي قائمة على نموذج المعاهدات الموقعة بين الأمم: أو هي تنظيم نابع من سياسة خارجية.

تمثلت فاعلية تفكير لوك في تجنب الانغلاق في اللحظة الذاتية، وبحث الصفات الموضوعية سواء للجماعة السياسية أو للتجمع الديني أيضًا. هذا التحليل الموضوعي يقودنا إلى مبادئ أساسية (الفصل بين المجالين والتحديد المزدوج) التي لا تكتفي بتوضيح واقع المعيشة في المجتمعات، لكنها تستنكر أيضًا الفوضى فيها وتستخدم تفكيرا مبرمجا لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين السياسة والدين. أما محدودية تفكير لوك في مسلّمته: يعتقد أن الربط كالجذر المشترك بين المجالين المتميزين تمامًا. وهي تكمن في قوة نموذج العقد الاجتماعي الذي يتخلص منه عدم الإيمان بذاته (كشكل وليس كموقف).

في المقابل، يعود الفضل "لبايل" في أنه أزال الغموض لعدم الإيمان في موقفه المخالف وحرره من عجزه السياسي. ويحل بشكل جلي المشكلة التي نسجها لوك بين الرابط الديني والرابط السياسي-الاجتماعي: "الدين ليس ضرورة مطلقة

---

(33) François Fénelon.

لبقاء الهيئة السياسية." وهذا لأن تشكيل الرابط السياسي – كما يراه – مؤسس حصريا على الحفاظ على الاستقرار وتجنب الحرب. لكن "بايل" لا يحرر عدم الإيمان من تهميشه السياسي الذي وضعه فيه لوك إلا بنظام ذاتي – نظام توكيد الضمير – وعلى أساس حيثيات متخصصة لا تُدرك أهميتها الخاصة في مجال النظرية السياسية.

وإزالة الغموض هذه – كما رأينا – تتم بطريقة تجريبية أخلاقية ويوتوبية. فالعلمانية (ونقصد هنا فكرة النظام السياسي الذي يمتنع بشدة عن الإيمان) لا تبنى هنا كمفهوم سياسي مؤسس، لكنها تظهر نتيجة وتحت نظام صارم صامت: فلا يوجد قانون يعبر عن الضرورة القبلية للعلمانية في هذه اليوتوبيا المتآلفة، بل على العكس هي نتيجة للدور التجريبي للمعاهدات الموجودة بالفعل بين المجتمعات المصغرة. مع ذلك، فهذه الفكرة غير المباشرة للعلمانية تبدو لنا كغزو لعقل حر تؤكد جرأته. وهي التي يمكن أن تحملها لأقصى حد اللحظة الذاتية لحرية التفكير التي بشر بها "بايل" والتي لا يستطيع أن يتوسع فيها إلى درجة الموضوعية السياسية بسبب ظروفه الصعبة.

ولكي يتشكل المفهوم الموضوعي للعلمانية، لا بد أن نخطو خطوة إضافية، ينبغي تغيير مكانه ووضعه وأن يتحول من نتيجة صماء إلى مبدأ جلي وشرط للإمكانية، وأن ينتقل من مجرد نتيجة فرضية إلى برنامج حقيقي، ومن وضع تأثير قانوني إلى وضع سبب سياسي. فالفضاء السياسي المفتوح على برنامج أكثر تشددا هو فقط الذي يستطيع أن يمهد أرضية صالحة لمثل هذا التغير الفلسفي. وهذه الأرضية هي التي ستظهرها الثورة الفرنسية. ولكن يحتاج الأمر أن يظهر على هذه الأرضية الجديدة تفكير يقبل ذوبان الجذر الذي من المفترض أنه مشترك بين الرابط السياسي والرابط الديني. ومن بين كل الأفكار السياسية التي انفردت في هذه الفترة، فكرة كندورسيه هي التي عبرت هذه الخطوة، لأنها تفترض إلى حد كبير نموذجا يتجنب العقد، ويفكر في الانضمام إلى السياسي تحت نظام آخر غير نظام الثقة.

النص الثاني

"جان أنطوان نيكولا دي كُونْدُورسِيه"[٣٤] - ١٧٤٣-١٧٩٤

تقرير ومشروع مرسوم خاص بالهيئة العامـة للتعلـيم العـام (٢٠ و٢١ أبريل١٧٩٢) [٣٥].

"... لذلك ينبغي تعميم التعليم، بمعنى أن يمتدّ ليشمل كل المواطنين. ينبغي توزيعه بالعدل والمساواة اللتين توفرهما ضرورة التكاليف وانتشار السكان داخل أرض الوطن، وكذلك حسب طول أو قصر الوقت الذي يمكن للأطفال أن يخصصوه للتعليم. ومن واجب التعليم كذلك أن يشمل في درجاته المتفاوتة نظام المعارف الإنسانية كله، وأن تضمن للإنسان، في كل مراحل العمر، سهولة المحافظة على معارفه واكتساب معارف جديدة.

وأخيرًا، لا يجوز لأي سلطة عامة، بل لا يخوّل لها أن تمنع ظهور حقائق جديدة أو تلقين نظريات تتعارض مع سياستها الخاصة أو مع مصالحها الآنية. تلك هي المبادئ التي كانت أساس عملنا.

... تلك كانت مبادئنا؛ وقد اخترنا ورتبنا موضوعات التعليم العام وفقا لهذه الفلسفة البعيدة عن كل القيود، والمتحررة من أي سلطة ومن كل العادات القديمة. ووفقا لهذه الفلسفة بالذات كانت نظرتنا للعلوم الأخلاقية والسياسية كجزء أساسي من التعليم المشترك. فكيف نأمل في تحسين أخلاق الشعب إذا لم نعطِ مَن له القدرة على تنويره، ومَن هو مؤهل للقيادة تحليلاً صحيحًا ومحكمًا للمشاعر الأخلاقية وللأفكار الناتجة عنها، وكذا لمبادئ العدالة التي تنتج عنها؟ إن القوانين الحسنة هي تلك القوانين التي يحبها المواطنون أكثر من الحياة كما قال أفلاطون. فكيف للقوانين أن تكون حسنة إذا كنا نحتاج في تنفيذها إلى استعمال قوّة خارجة عن قوّة

(34) Jean-Antoine Nicolas de Condorcet.

(٣٥) G. Compayre (éd.), Paris, Hachette, 1883, p.7, 29-31,35-36, rééd. C. Coutel, Paris, Edilig, 1989. بترجمة عزيز هلال (لكل نصوص كوندورسيه).

الشعب، وأن نعطي للعدالة قوة الاستبداد؟ ولكن لكي يحبّ المواطنون القوانين دون أن يشعروا بفقد حريّتهم، ولكي يحتفظوا باستقلالية العقل التي من دونها يظلّ الحماس للحرية أقرب للانفعال العاطفي منه إلى الفضيلة، لا بدّ أن يعرفوا مبادئ العدالة الطبيعية وحقوق الإنسان الأساسية هذه، فالقوانين ليست إلا تطويرًا أو تطبيقًا لهذه الحقوق. ومن الضروري أن نفرّق، في هذه القوانين، بين نتائج هذه الحقوق وبين الوسائل المركّبة بنجاح متفاوت لضمان هذه المبادئ والحقوق. من الضروري أيضًا أن نتعاطف مع بعض هذه القوانين، لأن العدالة قد أملتها والبعض الآخر لأنه مستوحًى من الحكمة. علينا أن نفرّق بين تفاني العقل الذي ندين به للقوانين التي يقرها هذا العقل، وبين ذلك الانصياع والمساندة الخارجية التي لا يزال المواطن يدين لها، بينما أنوارها ما زالت توضح له ما بهذه القوانين من مخاطر أو نقصان. علينا ألا يصبدّنا حبّ القوانين عن الحكم عليها. فلن يتمتّع شعب بحرّية ثابتة ومضمونة إذا كان التعليم المتعلّق بالعلوم السياسية غير معمّم، أو كان غير مستقلّ عن كلّ المؤسّسات الاجتماعية، أو كان الحماس الذي تُشعلونه في نفوس المواطنين غير موجّه من طرف العقل، أو إذا اشتعل هذا الحماس من أجل شيء لا علاقة له بالحقيقة، أو إذا ربطتم عادات الإنسان وخياله وعواطفه بمؤسّساته وقوانينه وحرّيته دون أن تُعدّوا له، بفضل تعليم عامّ، الأسباب التي تجعله يرقى إلى دساتير أكثر كمالاً وقوانين أكثر جودة وحرية أكثر شمولاً.

... لن تكون مبادئ الأخلاق المدرجة في مقرّرات المدارس والمعاهد إلاّ تلك الأخلاق التي يملكها كلّ الناس بحكم تأسيسها على شعورنا الطبيعي وعلى عقلنا. فعندما يعترف الدستور بحق كلّ فرد في اختيار عبادته، وعندما يسنّ مساواة كاملة بين كل سكان فرنسا، فهو لا يقبل على الإطلاق تعليمًا عامّــا يقصي أطفالَ جزء من المواطنين، إذ سيقوض بذلك دعائم المساواة أمام المزايا الاجتماعية. مُعطيًا لعقيدة معيّنة امتيازًا يتناقض مع حرية الرأي. فكان من الضروري جدًّا فصل مبادئ كلّ الديانات عن الأخلاق، وألاّ نقبل في التعليم العامّ تدريس أيّة عقيدة دينية.

بل يتم تدريس كل عقيدة في المقر الديني الذي تتبعه، وتحت إشراف مدبّري طقوسها. سيمكّن ذلك الآباء، أيا كانت آراؤهم حول ضرورة دين ما، من أن يرسلوا أبناءهم إلى المدارس القومية من دونَ الشعور بأيّ ضرر. أما السلطة العامة فلن تمس بذلك حقوق المعتقَد بدعوى تنويره وقيادته. أضف إلى ذلك، هل يُعقل بناء الأخلاق على صرح آخر غير صرح مبادئ العقل وحدها؟ ومهما كان حجم التحوّلات التي تعتري آراء فرد في مجرى حياته، فإنّ المبادئ المبنية على هذا الأساس تظلّ دائمًا صحيحة وستبقى أبدًا ثابتة مثل العقل نفسه؛ ويمكن للإنسان أن يواجه بها المحاولات التي يمكن حبكها من أجل تضليل وعيه. سيحتفظ إذن باستقلاليته واستقامته، ولن نرى ذلك المشهد المحزن الذي يتصوّر فيه البعض أنفسهم يقومون بالواجب وهم ينتهكون أقدس الحقوق، أو يطيعون الله وهم يخونون وطنهم. فعلى الذين ما زالوا يعتقدون بضرورة إقامة الأخلاق على صرح دين معيّن أن يقرّوا هم أنفسهم بهذا الفصل. فهم لا محالة لا يرومون إلحاق حقيقة مبادئ الأخلاق بعقائدهم، هم فقط يظنون أن الناس يجدون في ذلك أسبابًا أكثر قوّة تجعلهم عادلين وفضلاء. ألن تكتسب هذه الأسباب مزيدًا من القوة تجاه كل نفس قادرة على التفكير إذا لم تُستعمل إلاّ في تقوية ما سبق للعقل وللشعور الداخلي أن أوصيا بأدائه؟ وهل سنقول إن فكرة الفصل تتجاوز قوة إدراك الشعب الحالية؟ بالطبع لا. فما دام الأمر يتعلّق هنا بالتعليم العام، فإنّ التسامح في خطأ ما هو تواطؤ مع الخطأ؛ كما أن عدم تقديس الحقيقة ورفع عليائها هو خيانة للحقيقة. ومع ذلك فصحيح أن بعض مواقف المجاملات السياسية قد لطّخ لفترة معيّنة قوانين أمّة حرّة، فعندما تجد هذه العقيدة الغادرة أو الضعيفة عذرها في هذا الغباء الذي تفترضه في الشعب لكي تجد ذريعة لخيانته أو قمعه، على الأقل فإن التعليم الذي عليه أن يجعل تدريجيًا هذه المواقف السيئة عديمة الفائدة لن يعلن ولاءه إلا للحقيقة فقط، وعليه أن ينتمي إليها بشكل كامل[٣٦]".

---

(٣٦) مترجم كل نصوص "كوندرسيه" دكتور "عزيز هلال".

تعليق

تصور تقليلي[٣٧] ونقدي للسياسة

عندما تفتح الثورة الفرنسية الفضاء السياسي تمامًا لبرنامج مؤسس على الاعتراف بحقوق الأفراد كأمر متفرد، فإنها توفر التربة الملائمة للانقلاب الفلسفي الضروري لظهور فكرة العلمانية كمبدأ أساسي وواحد من شروط إمكانية وجود الجماعة السياسية وليس مجرد نتيجة قانونية.

نص إعلان حقوق الانسان لعام 1789، خاصةً في المادة 8 التي تكفل حرية التفكير والمادة 3 التي تقرّ بالتشكيل المتجانس للهيئة السياسية ودون وسيط بين الدولة والأفراد، وهو بهذا يبرز ويركز على انتصار الشكل القانوني للعلمانية على التسامح المحدود: فالجماعة السياسية تمتنع عن أي تدخل بشأن الاعتقادات والآراء، وتمنع نفسها من الاعتراف بشرعية أي مؤسسة أخرى شارك المواطنون كالأفراد ليشكلوا "الإرادة العامة" التي ليست لها إرادة تجميع وجهات نظر جماعية. وبالإضافة فهي تقدم نفسها كمؤسسة غير معنية بمسألة الاعتقادات والآراء ولكنها تضمن تعايشها الحر بشرط أن تحترم الحقوق العامة.

لكن على المستوى الفلسفي، فإن قضية العلمانية لم تنته عند هذا الحد: فطبيعة الرابط السياسي الضامن لوجود واستمرار الجماعة السياسية ما زال غير واضح. بينما كانت الثورة الفرنسية مسرحًا لمناظرة مستميتة حول موضوع غاية الاتحاد السياسي ومعناه الأخلاقي وتقديسه[٣٨]، من خلال دين مدني وعبادة واجب الوجود[٣٩] وتصوره الفني (احتفالات وطقوس دينية). وكل هذا يمس إشكالية العلمانية حيث الملازمة والتقليلية الدامغة، وحيث يضر الشكل العلماني للجماعة بالتجمعات التي تدعي أنها تهرب من التوافق العقلي باستدعاء لحظة عاطفية أو أسطورية.

---

(37) minimaliste.

(٣٨) انظر G. Coq, *Laïcité et république*, Paris, Editions du Felin, 1995, p.143.

(39) Êtresuprême.

وفي هذا الإطار الفلسفي العام، لا لنظريته للمدرسة العامة فقط (التي تحدد بها هذا المقطع الذي بين أيدينا)، كان فكر كندورسيه مهما[٤٠]، وأيضًا لمكانته في هذا الإطار الفلسفي ككل. أضف إليها الانفصال المطلق بين الرابط الاجتماعي المؤسس على الأنموذج الديني أو على الشكل الديني وبين الرابط السياسي يتوغل ويصل إلى الجذور وإلى اللحظة الأكثر تطرفًا. لا يجتمع الناس ليعيشوا معًا في تحالف، أو يجتمعوا ويحافظوا على التحالفات الموجودة بالفعل. لكنهم يجتمعون ليحافظوا على حق كل فرد في الحصول على السلطة الذاتية وتوسيعها. وبهذا، لا يستوحون من أي أنموذج مسبق لكنهم يؤسسون رابطًا جديدًا مبتكرًا باسم معيار الاستقلالية وبقدرة العقل فقط. فيختلف كُونْدُورْسِيه عن روسو في أنه لا يلجأ إلى مفهوم العقد الاجتماعي لكي يشرح سبب وجود الجماعة السياسية. كما رأينا من قبل [٤١]، فإن هذا النوع من الليبرالية يفرض بشكل مفارق نظريةً قويةً للدولة وللمؤسسات العامة التي هي "تركيبات تكفل الحرية". واحدة منها التربية تلعب دورا أساسيا لأنها شرط العلاقة بين المواطن وسيادته.

فمن الضروري أن نتابع النقاط المهمة لهذه النظرية السياسية قبل أن ندرس مسألة التعليم العام كمؤسسة. لأن المبدأ العلماني للانفصال بين الرابط السياسي والشكل الديني للربط يتحدد داخل طريقة التفكير للجماعة السياسية.

نظرية سياسية منطقية ونقدية تجنب الخطأ:

إن النظرية السياسية لكوندورسيه هي قبل كل شيء نظرية السيادة الفردية. على عكس لوك، فإن ما يهم هو وجهة نظر ذاتية بزاوية خاصة لحرية الحكم والضمير. لكن من أول لحظة، يأخذ العنصر الذاتي طابعا شكليا ومضمونه يصبح

---

(٤٠) انظـر Condorcet,*L'instructionpublique et la naissance du citoyen*, Paris, Gallimard, 1987,et*Instituer le citoyen*, Paris, Michalon, 1999.

(٤١) انظر الدراسة السابقة، ص ٥٠.

موضوعيا. وبالفعل، يشرح كوندورسيه حركة الفرد المالك لحرية لا يمكن أن نتخلى عنها[٤٢]، ليخرج من وجهة نظره الخاصة ويستنتج منطقية التجمع من خلال تحليل منطقي احتمالي. من رأيه لا توجد سلطة حرة إلا سلطة الحقيقة. وبالأحرى لأن تحصيل الحقيقة نادرٌ خاصةً في السياسة، لأن أغلبية فرضياتها غير يقينية، فيجب على السلطة أن تؤسس على المجهود الأقصى للإنقاذ من الضلال في لحظة اتخاذ القرار. لكن ذلك المجهود غير مضمون بطبيعة الأشخاص الذين يتشاورون ويقررون. فلا يمكن لأحد أن يثق في أحد. فلا يمكن أن أتخلى عن مصيري وعن قدرتي في اتخاذ القرار وأتركها بين يدي الآخر سواء كان رجلاً عاديًا أم أميرًا أو إلهًا وحتى لو كان الشعب. لكن في نفس الوقت فحتى أنا لست محصنا من الخطأ.

النظرية الكلاسيكية للحرية تضعنا في المأزق ألا وهو أننا لا نستطيع أن نحافظ على الحرية التي لا يمكننا أن نتخلى عنها جزئيًا إلا إذا تخلينا عنها كليًا. وهذا هو الحل الذي وصل إليه روسو بالعقد الاجتماعي. لكن كوندورسيه يدمر المأزق ويترجمه بمصطلحات منطقية ونقدية، ويمنع كذلك إمكانية وجود الجماعة المؤسسة على الثقة المتبادلة. فكيف نخرج من هذا المأزق حيث لا أحد يستطيع أن يثق في أحد؟ التخطيط لن يكون تخطيطا للتخلي عن الحرية في العقد الاجتماعي لكنه تخطيط للتوكيل الانتخابي الذي شُكِلَ بإجراءات واضحة ويسبقه إعلان *الحقوق*.

وهذا بالتحديد العلاقة الجوهرية بين الصح والخطأ، والتجربة الشخصية لصدمة الشك التي تعتبر تجربة القدرة على شرط العجز، كل هذا سيؤسس مطمعًا للحفاظ على حريتي في التفكير، وترك قوة اتخاذ القرار في نفس الوقت لنحرر توكيلا (لمواد محددة ومناقشة موضوعات محددة وإجراءات وأشكال محددة) المجلس المنتخب الذي سيمثلني وسيأخذ قرارات لأجل الجميع. فالسلطة السياسية لا تأخذ شرعيتها[٤٣] من الوجود الحالي للشعب وفرضية إرادة الشعب، لكنها تأخذها من الوجود الحالي لتفكير عقلي نقدي محاسب عند كل الأفراد. التوكيل المعطى

---

(42) Inaliénable.

(43) légitimité.

للممثلين المنتخبين لا يمكن أن نبرره إلا في الموضوعات التي تحتاج قاعدة مشتركة، ولأن دراسة هذه الموضوعات حتى نأخذ القرار تحتاج مشاورة مشتركة على حسب قواعد محددة وغير قابلة للخطأ بنفس درجة القرار الشخصي. فعقلية التمثيل السياسي تؤسس على الضعف الشخصي. عندما نعطي توكيلا للمجلس، تتطور قدرة التفكير العقلي، لأني بذلك أتجنب الخطأ بشكل أفضل.

ظهر هذا الجانب مبكرًا جدًا في تفكير كوندورسيه في مقالته Essai sur l'application de l'analyse aux décisionsrenduesà la pluralité des voix, 1785. مقالته حول تطبيق التحليل على القرارات المأخوذة من أصوات متعددة لعام 1785. بين 1787 و1789، يجمع هذا التفكير المنطقي الاحتمالي السياسي في كتيبات كثيرة، خاصةً *Lettres d'un Bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginie sur l'inutilité de partager le pouvoirlegislatif entre plusieurs corps*[44] *رسالة* متمدن في نيو هافن[٤٥] إلى مواطن فيرجينيا[٤٦] عن عدم جدوى مشاركة السلطة التشريعية بين مؤسسات مختلفة:

"إن دور القانون لا يعدو أن يكون ضبط الطريقة التي تحتّم على مواطني دولة ما أن يتصرّفوا بها، في المناسبات التي يقتضي العقل فيها ذلك، لا وفقًا لأهوائهم وإرادتهم، بل وفقًا لقاعدة مشتركة.

أما في بقية الحالات، فحتى لو حظيت رغبة كلّ المواطنين باستثناء واحد، فمن غير الممكن أن تفرض هذه الرغبة على من لم يكن مذعنًا لها بأن تجبره قانونيًا على التحرّك ضدّ ما يعتقده معقولاً ونافعًا.

فعندما أُخضع إرادتي إلى قانون لا أُوافق عليه، فهذا لا يعني أنني أتصرّف ضدّ عقلي، بل أنقاد له. فما يوحيه لي في هذا التصرّف هو أنّ ما يوجّهني ليس عقلي الخاصّ، بل قاعدة مشتركة للجميع، تحتّم على الجميع

---

(44) Œuvres complètes de Condorcet, vol.IX, Paris, Didot, 1847-1849.

(45) New Heaven.

(46) Virginia.

الانقياد لها. فالقانون لا يقتضي في الحقيقة أيّ تضحية للعقل ولا لحرّية من لا يوافق عليه. فلن يمسّ بالحرّية إلاّ عندما يتجاوز الأمور التي يجب بحكم طبيعتها أن تخضع لقاعدة عامّة... .

هناك جزآن متباينان في كل تشريع: تقرير الأمور التي ستشرّع بصددها القوانين، وكذا الأمور التي يجب أن تصير قوانين.

إذا كان الناس لا يتّفقون حول ما يجب أن يكون موضوعًا للقوانين، وإذا كان تحديد القوانين معرّضًا ألاّ يكون مبنيًا على مبادئ غير مبرهَن عليها بالكامل، فسيكون من المعقول والصائب أن نحيل هذه القضيّة إلى الأغلبية لكي تقرّر فيها. لكن هذا سيفتح المجال، على مستوى المجتمع، لكلّ أنواع التعسّف، لن تصير المؤسّسة عادلة إلاّ لأنّها ضرورية.

أمّا إذا تمّت الأمور عكس ذلك، أي إذا حُدّد ما يجب أن يكون موضوعًا للقوانين طبق أدلّة راسخة، فلن يبقى في اعتقادي مجال للتعسّف داخل نظام المجتمع... .

إن القانون بحصر المعنى بيانٌ (يتعلّق بكلّ الإجراءات التي يجب أن تُخضع لقاعدة مشتركة) قرّرته الجماعة العمومية للمواطنين أو كلّ هيئة تقوم مقامه وتنفّذ باسمه، بأغلبية اعتُبرت كافية، وطالب العقل أن تكون هذه القاعدة كذلك.

فيمكن للقضيتيْن التاليتين "على الأمور أن تُضبط بقانون"، "إنّ القانون الذي يخصّ هذا الشيء يتماشى مع العقل والحقوق" أن يلحقهما الصواب أو الخطأ، لكن المصلحة العامّة تحتّم أن يكون صوابهما في أكثر الأحيان جدّ محتمل[٤٧]".

---

(47) 1789 ،Lettre I, éd. Arago, t.IX, p.3 sq.

المفارقة هنا أن لُب الذات وهو استخدام كل واحد لعقله يفترض الموضوعية السياسية من خلال التجربة النقدية. وهكذا نتخلص من نظرية الإرادة وفرضية العقد الاجتماعي. فالرابط السياسي ليس انتماء لكنه نتيجة لبرهان، وليس تخليًا وتبادلاً لكنه إيفاد الرأي بأسباب منطقية، وليس انتقال الإرادة الشخصية لكنه اعتراف وتنظيم عمل العقل بما أوتيَ من قوة:

"سأنظر أوّلاً في الموضوع الحقيقي لمشاورات الجماعة العمومية.

إنه لمن السخافة افتراض أنّ شخصًا ما قد ينقاد لإرادة شخص آخر، اللهمّ إلاّ في الحالة التي يبيع فيها للشخص الآخر، وبثمن متّفق عليه، ممارسة أحد مؤهّلاته أو كفاءاته. لكنه من السهل لشخص ما أن يخضع لرأي شخص آخر فيما يتعلّق بالأمور التي لا قدرة أو لا رغبة له في فحصها بنفسه.

يكمن سبب هذا الخضوع في قناعته في أن رأي هذا الشخص يطابق الحقيقة والعقل. فلا ينقاد المواطنون لإرادة الجماعة العمومية، بل ينقادون لرأيها، لأنهم يعتقدون أن قراراتها ستتّفق مع العقل.

فالهدف الذي يجب أن نرومه في دستور أي جماعة هو إذن الحصول على قرارات صائبة. فلهذا، عندما نخاطب الآخرين، فقولنا "*يجب عمل شيء ما*" لا يعني أنّني أريد أن أقوم بهذا الشيء، بل يعني أنّ هذا العمل صائب ويتماشى مع المصلحة المشتركة... .

فعندما ينقاد شخص لقرار شخص ثانٍ، فمن حقّه أن يطالب في حالات معيّنة بأن يكون هذا القرار جدّ محتمل؛ وعليه في حالات أخرى أن يكتفي بأن يكون هذا القرار أكثر احتمالاً من الرأي المعاكس(٤٨)".

نرى إذن في هذه العملية للتفكير وحسابها، أن الرابط السياسي يجمعني مع نظرائي وهم من عملوا التجربة النقدية للخطأ مثلي، لكن يجب ألا يجعلني أتخلى عن حريتي لصالح الأقارب وهم من يشتركون معي في نفس الإرادة ونفس الحماس ونفس الإيمان ونفس القيم. القانون يؤسس بالكامل وحصريًا على مشاورة أرواح عقلية ونقدية، فلا يمكن أن يأذن لنفسه بالثقة ولا باللحظة الطائفية. فلا علاقة بين القانون والإيمان لا في مضمونه ولا في شكله.

هكذا تم الانقلاب الفلسفي الذي يرجع العقل عند نفسه ويضع درجة الصفر للإيمان في أصول السياسة. حتى لو أن مصطلح "العلمانية" غير موجود في قاموس كوندورسيه، فإن التشكيل الفلسفي القادر على تحمل هذا المفهوم (حتى في نسخته المعاصرة) معد. فكرة العلمانية أوضح وأكثر دقة عنده وعند من سيسمون هذا المفهوم في آخر القرن التاسع عشر، وسينظرون فكرة الجمهورية لأنهم منغلقون داخل الإطار النظري للسياسة المؤسس على الإيمان والعقد الاجتماعي وداخل الإطار النظري للتربية المؤسس على الروحانيات(٤٩).

إذا كانت السلطة الأصلية هي سلطة التفكير المنطقي، فلا أحد من العقلاء مستبعد من هذه السلطة. فيستنتج من هذا البرهان البسيط الجريء حق النساء أن يشاركن في الحكم. وسنستنتج منها أيضًا أن المجلس التشريعي لا يمكننا أن نقسمه إلى مؤسسات وسيطة أو مجموعات مختلفة بسبب الأصل العرقي أو الأصل الديني

---

(٤٨) فحص هذه المسألة: هل من المجدي أن تنقسم الجماعة العمومية إلى غرف متعددة؟ (Ed. Arago, t. IX, p. 331 sq).

(٤٩) انظر على سبيل المثال F. Buisson, *La foilaïque,extraits de discours et d'écrits*, 1878-1911, Paris, Hachette, 1912. J. Barni *Manuel républicain*, 3e partie, dans *La Morale dans la démocratie*, Paris, Kime, 1992. E. Dubreucq, *Uneéducation républicaine*, Marion, Buisson, Durkheim, Paris, Vrin, 2004, p.124 et P. Hayat, *La passion laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Kime, 1999.

أو الأصل الجغرافي، ولا يجب عليه أن يعترف بهذه المجموعات إذا كانت موجودة بالفعل كمخاطَبين بقوة القانون. لأن السيادة واحدة وأساسها الاقتراع المباشر لعامة الشعب. علاوة على ذلك، هذه العملية العقلية لا تُفعل إلا بالتباعد والنقد من ناحيتها. فيجب أن نضمن ونتخذ إجراءات أمنية لنحتمي من الضلال. فيجب أن نوضح إجراءات التشريع. جزء من هذا التوضيح يؤسس على جانب من علم الرياضيات الذي عرض في مقالة عام 1785، ومؤسس على نظرية الاحتمالية ومفهومها المركزي وهو ضرورة التعددية[٥٠]. وهذه العملية تحتاج أيضًا إلى جانب فلسفي يحدد ما هو جائز للقانون الذي يظهر في نص *إعلان الحقوق*.

إعلان ما ليس من حق القانون أن يفعله وواجبه في إصدار الأوامر

عندما نكتب *إعلان الحقوق*، نركز أولاً على القوانين كنص. كما كان لوك يلاحظه، لنتجنب خطر التعسّف، ليس هناك أفضل من اللجوء إلى نص واضح يسمح أيضًا ببيان الأخطاء الممكنة واتقاء حدوثها. لكن الهدف الأساسي *لإعلان الحقوق* أن يؤرق العقل في موضوع ضرورية (أو عدم ضرورية) تأسيس قاعدة مشتركة. فيتعلق الموضوع بحق القانون في إصدار الأمر، وما لا يحق له أن يصدره من الأوامر حتى ولو تحت اسم الإجماع، وأخيرًا ما يجب أن يصدر من الأوامر. فأغلبية المواد من نص *إعلان الحقوق* نافية لأوامر القانون، لأنه يحدد حقه في حدود واجبه بالكامل ولا شيء غير ذلك.

نقد كوندورسيه *للإعلانات* الأمريكية يستوحى من هذه النظرية الدقيقة. ويتهمها بنقص الشكلية وبالمبالغة في الوعظ وبالمعالجة المدنية للعبادات الدينية. فنجد هنا التعبير الأوضح لعلمانية الدولة: يجب على المواطنين ألا يُخضَعوا لدفع تبرعات دينية حتى ولو باختيارهم الحر، لأن "أي ضريبة من هذا النوع تعارض

(٥٠) كوندورسيه يستخدم هذه الحجة ليرفض مبدأ عقوبة الإعدام. لأن الإعدام قرار لا رجعة فيه، فلا يحتاج إلى معرفة يقينية لظلم المتهم فقط، لكن إلى إجراءات آمنة للعقوبة لكي يضمن استحالة حدوث الخطأ.

حق الناس الذين من حقهم *المحافظة على حريتهم في الإنفاق، وعدم الدفع لأي عبادة كما تحق لهم حريتهم ألا يشتركوا فيها*".هذا المبدأ يتقدم بخُطى واسعة على مذهب التسامح الرحب، لأنه يفترض أن عدم اتباع أي عبادة لا يمكن أن ندخله في قائمة الاختيارات الروحانية. فعدم الإيمان ينهي المذهب الإحصائي والطائفي لحرية التفكير، لأنها ليست حرية الانتماء لكن كل الانتماءات مؤسسة على إمكانية عدم الانتماء. سنجد حجة رفض الإحصاء مرةً أخرى في *الأطروحة في التعليم العام*. وحتى لو يجب أن نعلّم الأديان، لا يمكن أن نحويها جميعًا. ويضيف على ذلك حق أولياء الأمور ألا يعرّفوا أنفسهم بانتمائهم إلى عبادة معينة، وألا تُفرَض عليهم واحدة منها أو أكثر داخل المدرسة العامة.

هذا النقد *للإعلانات* الأمريكية (التي تعجب كوندورسيه بعمق) يوازي نقده "لمونتسكيو"[٥١] عندما يلوم عليه أنه يضبط أفكاره على الحال الحالية للتشكيلات الاجتماعية، ولا يفكر في الحقوق على المستوى الكوني[٥٢]. وهدف التشريع ليس في تحول التقليد إلى قانون حتى لو كان التقليد عمليًا ومترابطًا وليس أيضًا تحكم الفضيلة، لكن في أنه يضمن انتفاع كل فرد بحقوقه[٥٣]. القانون الذي ينتزع من فرد واحد ممارسة حريته واستخدام ثمار مواهبه لا يمكنه أن يبرر هذا تحت اسم الحفاظ على السلام الاجتماعي "ما دام لا يضر حقوق الناس". المساواة لا تكمن في التوزيع المتساوي للثروات وللقوات لكنها تحمي كل واحد من التبعية للآخر.

عُرضت هذه الفكرة بالإصرار في المبادئ الأولى لنظرية التعليم العام، وخلال المناظرات الساخنة التي كان كُونْدُورسِيه في مواجهة "رابو سانت إيتيان"[٥٤] ومناصري التعليم الأخلاقي العام، ومن ناحية أخرى ضد "الجبليين"[٥٥] ومناصري

---

(51) Montesquieu.

(52) Observations sur le XXIXe livre de l'Esprit des lois (1780), publiées en 1819 par Destutt de Tracy, t. VIII éd. Arago, et dans les Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1985.

(٥٣) انظر نص بعنوان (la prosopopee du citoyen) المرجع السابق، ص ٤٦.

(54) Rabaut Saint-Etienne.

(55) Les montagnards.

"روبسبيير" الذين عملوا مشروعا للتربية المتساوية المحددة في حدود المصلحة العامة(٥٦). كوندورسيه يرفض هذا المشروع، لأنه لا يجب على التعليم العام أن يحدد تفرّد المواهب والتمتع بها.

"سينتج عن ذلك اختلاف أكبر لصالح من لهم مواهب ومؤهّلات طبيعية أوفر، ولمن تركت لهم ثروة مستقلّة الحرّيةَ لتكريس سنوات طويلة للدراسة والتحصيل؛ لكن إذا كان انعدام المساواة هذا لا يجعل شخصًا ينقاد لشخص آخر، وإذا كان يمنح الدعم للضعيف دون أن يمنحه سيّدًا، فلا هو بالشرّ ولا هو بالظلم أو الجور. فحبّ المساواة سيكون لا محالة كارثيًا إن هو خشيَ توسيع دائرة الأنوار والمتنوّرين! (٥٧)".

العلاقة النقدية للمعارف والتعليم العام

فنظرية التعليم العام تبدو الآن ليست كعنصر من عناصر من النظام لكنها الشرط الفلسفي النقدي للنظام. لا سلطة سيادية دون منطق. لكن العقل ليست له فاعلية إلا إذا أدرك نفسه وتدرب في الموضوعات التي تدلّ على الخطأ وهي "الإنسانيات الحديثة"(٥٨).

في الدراسة السابقة لهذه التعليقات، قد بينا لماذا من الضروري إقامة التعليم العام كإحدى مؤسسات الدولة (من دون احتكار للتعليم). وبيّنه في علاقة بمفارقة تعليم المواطن، وبإجابة للسؤال التالي: "لماذا مؤسسة المدرسة من واجبات الدولة العلمانية في حين أنه يجب عليها الامتناع عن كل ما ليست له علاقة مباشرة بالحقوق؟"(٥٩). وقد أجبنا بأن التعليم ليس ضروريًا للحقوق فقط لكنه ضروري لتأسيس الفاعل الحقوقي. وعلينا الآن أن نبين عدة مبادئ للعلمانية طبقًا لنظرية التعليم المعروضة

---

(٥٦) انظر Une education pour la démocratie, textes et projets de l'époque révolutionnaire. B. Baczko, éd. Paris, GF-Flammarion, 1982.

(57) Cinq Mémoires sur l'instruction publique (Premier mémoire), Paris, GF-Flammarion, 1994, pp. 64-65

(٥٨) كما ذكرنا من قبل تحت عنوان "*نوع لبناء مفهوم الثقافة: العلمانية والإنسانيات*".

(٥٩) كما ذكرنا من قبل تحت عنوان "لماذا نعلّم المواطنين؟ ولماذا توجد مدرسة عامة؟".

في الأطروحات الخمس على التعليم العام، وفي التقرير ومشروع المرسوم في الهيئة العامة للتعليم العام.

"بصفة عامّة، إنّ كلّ نظام حكم، كيفما كانت طبيعته، وكيفما كان الأشخاص الذين وضعناه بين أيديهم، وكيفما كانت الطريقة التي مُنح بها، هو عدوّ للأنوار بالطبع[٦٠]".

والمفارقة أن الجهاز الكامل للتعليم العام -كمؤسسة الدولة- مستوحى من الملاحظة التالية: لا يستقل التعليم عن *السلطات* إلا تحت حماية *القانون*. فلا بد أن نحميه ضد ضغط طائفي وكل الأنواع من "اللوبي"، وضد الحكومة التي ليس من حقها أن تُعلّم الشرعية كنص غير قابل للنقد، لأنه بهذه الطريقة سيصبح "نوعا من الدين السياسي"[٦١]. وهناك حجة مناظرة تقود إلى طرد التعليم الديني لأن ذلك التعليم ليس إلا فرض رأي تؤيده الدولة.

"ليس للقوّة العامّة الحق، كيفما كان مجالها، أن تعمل على تلقين الآراء كحقائق، فلا ينبغي أن تفرض أيّة عقيدة. فإذا تبدّى لها أنّ بعض الآراء تشكّل أخطاءً خطيرة، فيجب ألاّ تحاربها أو تطوّقها بتدريس آراء معاكسة. عليها أن تستبعدها من التعليم العامّ، ليس عن طريق قوانين معيّنة، بل باصطفاء مدرّسين ومناهج. أو بالأحرى بضمان الوسائل التي تجنّب ذوي العقول السليمة الوقوع في هذه الأخطاء ومعرفة كلّ مخاطرها.

فواجبها هو التسلّح بقوّة الحقيقة لمواجهة الخطأ الذي يشكّل دائمًا شرًّا عامًّا. فمهمّة مدبّري شئون الدين هي تشجيع الناس على القيام بواجبهم؛ لكنّ أن يتجرّؤوا حصريًا على تقرير ما هي هذه الواجبات، فسيكون ذلك أخطر أنواع الابتزاز الكهنوتي[٦٢]".

---

(60) Cinquième Mémoire, p. 261.

(61) Premier Mémoire, p. 93.

(62) Premier Mémoire, p. 88.

بالإضافة إلى أن التعليم الديني يشترط إما تدخل هيكل وظيفي غريب عن معيار التوظيف أو إطاعة المعلمين (حتى بشكل مؤقت) لوجهة نظر غير نقدية ومن المستحيل الحصول عليها بالعقل والتجربة. وذكرنا من قبل كيف نختار العاملين على حسب الإمكانات المتاحة ومستوى التعليم بمعايير مطابقة لطبيعة المعرفة، وليس باعتبارات خارجية تُتبع التعليم لهدف اجتماعي محدد سابق.

لكن بعد ما أخذنا كل هذه التدابير، من المحتمل أن المعلمين يتجمعون في لوبي ويروجون أيديولوجيتهم. فيجب عليهم ألا يجسدوا كيانًا سياسيًا، وأن يستمر كل واحد في استقلاليته. والمرجعية هنا "هيئات التدريس" في النظام القديم[٦٣] المكونة من رجال الدين، ومرجعية أيضا لهيئات، مناطق نفوذ معروف عنها قدرتها المطلقة داخل المهنة التي ألغاها قانون "لي شابلييه"[٦٤]. الهدف الأساسي من هذا الإجراء هو تجنب تعيين العاملين لأنفسهم حتى لا يصبحون سلطة مستقلة داخل المهنة لا يحاسبها أحد. ويمكن أن نتخيل بسهولة مثل هذا الموقف إذا ما رأينا في أيامنا هذه نقابة مثل نقابة المعلمين لها سلطة مطلقة في تعيين المدرسين...فمسابقة التعيين عن طريق لجنة تضم محكمين متنوعين ومتعلمين هي الحل المعاصر لهذا القلق، لكن كوندورسيه يرى هذه الإجراءات غير كافية، ويتخيل نظاما للتوظيف معقدًا تمامًا يعمل بواسطة هيئات علمية (وأعضائها مختارين بالتوصية من زملاء لهم) يقومون بتنفيذ إجراءات من دون تمييز[٦٥].

سلطة المعلمين المحددة بفضل فصلهم القانوني لا تزال سلطة المعلم على طلابه خلال ممارسة عمله. وفي هذا الصدد، هناك إجراء تربوي سلبي[٦٦] يقوم بتنظيم تشغيل المدرسة العمومية: من المستبعد اللجوء إلى أي منهج إلا المنهجين العقلي أو التجريبي.

---

(٦٣) والمقصود هنا نظام الملكية قبل الثورة.

(64) Le Chapelier.

(٦٥) لنضرب مثالا لهذه الإجراءات، يتخيل كوندورسيه في *الأطروحات الخمس* إجراءات خاصة لاختيار معلمي المدرس الابتدائية: يكتب المجتمع العلمي قائمة المرشحين الأكفاء ثم ينتخب أولياء الأمور المعلمين.

(66) pédagogie négative.

ولأنها تربية سلبية، فهي تترك للمعلمين حرية اختيار طرق التدريس والعرض، لكنها تحظر عليهم ثلاثة أنواع من السلوك للمعارض للقانون وهي:

١- استخدام العواطف كقوة تعليمية حصرية: بين استخدام الحماس أو الجذب أو الرهبة تجهل الشخصية العقلية للطفل.

.... "العمل أوّلاً على تشكيل العقل وعلى ألاّ ننقاد إلاّ له، والتحرّر من الحماس الذي قد يُفضي إلى ضلاله وغشاوته، والانسياق بعد ذلك إلى ما يقره العقل، تلك هي الجادّة التي تحدّدها مصلحة الإنسانية والمبدأ الذي عليه مدار التعليم العام.

يجب ولا شكّ مخاطبة مخيّلة الأطفال؛ فيُستحسن أن نمرّن هذه الملكة كباقي الملكات؛ لكن سنذنب إذا ما أردنا الاستحواذ عليها، ولو من أجل ما نعتقد أنّه حقيقة[٦٧]".

٢- اللجوء إلى الإيمان أو إلى مجرد تأكيد "القيم"، الأمر الذى يؤدي إلى استبعاد أي دين مدني قد يتحول إلى "نوع من الدين السياسي". فحتى الدستور نفسه لا يمكن أن نقدمه بطريقة مقدسة، لأن القانون يفترض حق تغير الحقوق.

"الهدف ليس إطاعة كل جيل لآراء الجيل السابق ولإرادته، لكن الهدف تنويرهم أكثر وأكثر حتى يصبح كل جيل من الأجيال أهلا ليسُوسَ نفسه بالعقل[٦٨]".

٣- لا العائد المادي المجرد ولا الفائدة المهنية أو السياسية أو الاجتماعية يمكن أن تكون سببا كافيا لتوجيه التعليم ولا لتحديده. حتى التعليم الفني ليس مكانا للاستبداد المهني. وتعرض الأطروحة الرابعة الرائعة كيف للتعليم الفني ومن الواجب عليه في الوقت نفسه أن يصبح المكان لتحقيق تحرر الأفراد.

---

(67) Rapport et projet de décret, note E. (Edilig, p. 185).

(68) Premier mémoire p.93.

والفكرة الرئيسية تقود باستمرار إلى المبدأ الأساسي للعلمانية الذي يشكل استقلال المجال السياسي، بفضل علاقته الحصرية مع ممارسة العقل النقدي التي تؤسس الحرية الإنسانية. وهذا يتحقق باعتبار أن كل طفل هو مواطن ذو عقل وله حقوق قبل أن يتميز بخصوصياته (وهي جنسه وأصله الاجتماعي والثقافي وربما دينه... إلخ). فالمدرسة يجب عليها أن تكون لديها المقدرة الكافية لاستبعاد أي وجهة نظر أخرى تقلل من أهمية التلميذ وتميزه عن الآخرين. والمدرسة ليس من دورها أن تثبت الفرد في واقعه الفعلي وأصله ودين والديه، وليس من دورها أيضًا أن تلقّنه حب القوانين. ولهذا يستبعد كوندورسيه فكرة التعليم الوطني لصالح فكرة التعليم العمومي، فيعارض بذلك الكثير من المشاريع الثورية الأخرى[٦٩]. ولهذا يؤسس تعليم الفتيات والفتيان على نفس المبادئ؛ لأنه ليس للقانون الحق لتثبيت الشخص على مصير معين. كما أن نبذ الفتيات ومنحهن تعليما مختلفا بالنظر إلى طبيعتهن يخالف هدف الجماعة السياسية، وطبيعة المعرفة المسبقة التي ينبغي تسهيل توصيلها كاملة لكل عقل مفكر. وهنا برهان كوندورسيه بسيط الفهم لكن من الصعب قبوله، لأنه لا يفترض أن نغمض أعيننا عن الظروف الخارجية فحسب، ولكن أيضًا أن نشترك في مفهوم موسوعي حقيقي للمعرفة العقلية.

فسيتحدد التعليم إذن على ما يتحصل عليه بقدرة العقل والتجربة العلمية. وهذا التحديد تدعو إليه القراءة المتفحصة لنص الأطروحة الأولى. لكنها ستأخذ هذا الموضوع على اتساعه، وهي القراءة التي يؤكد عليها تقديم" *تقرير ومشروع مرسوم" Rapport et projet de décret الهيئة العامة للتعليم العام* الذي يخصص تطويرا واضحا "للعلوم الأخلاقية والسياسية". وعبارة "النظرة الموسوعية" لكوندورسيه تعني

(٦٩) خلال الثورة الفرنسية كانت هناك مناقشات ساخنة حول دور المدرسة، علمًا بأن التعليم كان يتبع المؤسسات الدينية. وهذا ما جعل الثوار يبتكرون فكرة المدرسة العمومية على أن يكون التعليم فيها على أساس علمي لا ديني. لكن كان الاختلاف بينهم حول دور المدرسة: فهل يكون دورها التعليم فقط، كما يرى كندورسيه، أم التربية أيضًا بدلا من العائلة كما يرى "سان فرجو" "وروبسبيار"؟ وهل ندرّس العلوم لعقول التلاميذ فقط أم نربي قلوبهم على حب الوطن والقانون، كما يرى "رابو سان إتيان؟" (حاشية المترجم).

"التنوير" وليست بمعنى المنظور الضيق "للنظرية العلمية"[٧٠] المحددة بالنقل الفاتر للحقائق الإيجابية. وعلاوة على المواد العلمية التي يفضّلها كوندورسيه، تحوي أيضًا هذه النظرية الموسوعية للتعليم الممارسة الإشكالية للعقل (التي نسميها فلسفة) والفنون، ولا ننسى التربية البدنية. وكلها يحق لها أن تكون في مجال التعليم. الفلسفة لأنها تحيل إلى أصل التجربة النقدية وإلى انعكاس المعرفة ذاتها، التي من دونها لن يكون لدينا سوى فكرة عقائدية ومناقضة للصواب والخطأ. وأما بالنسبة للمواد الأخرى فلا يجوز للتعليم أن يتجنب ما يشرّف الجنس البشري ويشارك في جوهره الحر، وأيضا لأنها مواد ندركها عن طريق التفكير، ولأنها عروض حرة، ولأنها علوم حقيقية ليبرالية متحررة تكمن فائدتها في ذاتها. وأخيرًا التعليم ليس فقط وسيطا لاستقلال الناس في حياتهم، لكنه في حد ذاته هو فكرة الحرية.

وهو ما أكده المؤلف عشية موته في ملخص رائع في الفصل العاشر *للرسم التخطيطي للجدول التاريخي لتطورات العقل البشري* ***l'Esquisse d'un tableau*** *historique des progrès de l'esprithumain*.

"إنّ المساواة في التعليم التي نصبو إليها، التي يجب أن تكون مع ذلك كافية، هي تلك التي ترفض كلّ أنواع التبعية، طواعية كانت أم فرضا. سنرى، في حدود ما وصلت إليه معارفنا الإنسانية، الوسائل السهلة لبلوغ هذا الهدف، حتى بالنسبة لهؤلاء الذين لا يستطيعون أن يكرّسوا للدراسة إلاّ القليل من سنوات أعمارهم الأولى أو بعض سويعات فراغهم في باقي حياتهم. سنبيّن أنّه عن طريق اختيار ناجع واختيار معارف في ذاتها، وبوسائل تعليم هذه المعارف، يمكن لنا أن نعلّم جماهير الشعب كلّ ما يحتاج الفرد معرفته من أجل التدبير المنزلي وإدارة الأعمال والتطوير الحرّ لصناعته وقدراته؛ وذلك لكي يعرف حقوقه ويدافع عنها ويمارسها؛ ولكي يعرف واجباته ويتمكّن من أدائها على أكمل وجه؛ ولكي يحكم على

---

(70) scientisme.

أعماله وأعمال غيره محتكمًا لمعرفته الخاصة ومن دون أن يجهل أيا من المشاعر الراقية والحسّاسة التي تشرّف الطبيعة البشرية؛ وأيضًا من أجل ألا يكون معتمدًا بطريقة عمياء على من كان مرغمًا على منحهم تدبير أموره أو ممارسة حقوقه، لكي يكون قادرًا على اختيارهم ومراقبتهم حتّى لا يصير ألبتّة في غفلةٍ من تلك الأخطاء الشعبية التي تقضّ مضاجع الناس بمخاوف خرافيةٍ وآمال وهمية؛ ولكي يحتاط من الأحكام المسبقة بقوى العقل وحدها؛ وأخيرًا لكى ينأى بنفسه بعيدًا عن هيبة الشعوذة التي تتربّص الدوائر بثروته وصحّته وحرّية آرائه ووعيه، تحت ذريعة إثرائه أو شفائه أو إنقاذه.

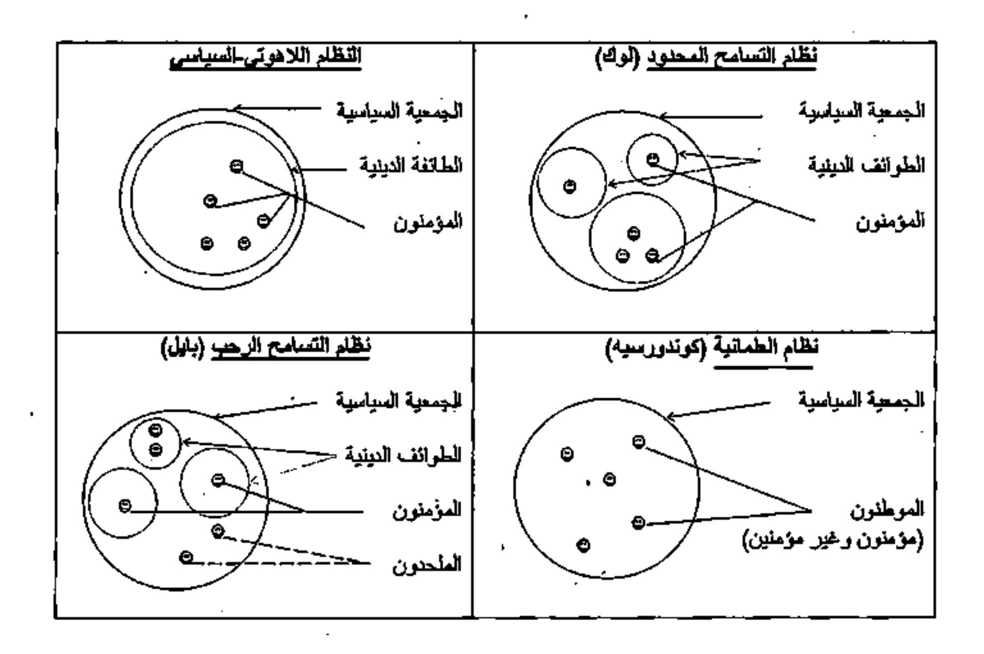
وبهذا كلّه، وباعتبار أن سكان البلد الواحد لن ينقسموا فيما بينهم من خلال استعمال لغة، خشنةً كانت أم رفيعة؛ وبحكم أنه باستطاعتهم أن يحكموا أنفسهم بمعرفتهم الخاصة؛ وما داموا لن يكتفوا بمعرفة عفوية لأساليب فن ما أو لنمط جامد لأداء مهنة ما؛ وما داموا أيضًا لن يعتمدوا ألبتة، لا في أبخس أعمالهم ولا في الحصول على أقلّ ما يمكن من المعارف، على الحذّاق من الناس الذين يحكمونهم بسلطة واجبة، فمن الحتمي أن تنتج عن ذلك مساواة حقيقية، إذ إن اختلاف المعارف أو المواهب لن يشكّل حاجزًا بين أشخاص تتيح لهم مشاعرهم وأفكارهم وكلامهم بالتوافق فيما بينهم. فبعضهم يتوق إلى إمكانية التعلّم من الآخرين دون أن ينقادوا كلّيةً إليهم، وبعضهم يريد أن يعهد إلى من هم أكثر حكمة واستنارة مهمّةَ حكمهم، ولا يجبرون على أن يتركوا لهم حكمهم بثقة عمياء[71]".

(71) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, A. Pons (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1988p.274−276.

هكذا المسار من لوك إلى كوندورسيه بالعمل أولاً على سن الصفات المدنية الخالصة للتجمع السياسي، وثانيًا مع "بايل" باستعادة شكل عدم الإيمان في مجال رؤية الشرعية الفلسفية، هذا المسار يطرد اللحظة الدينية من الفكر السياسي التي كانت نظريات العقد الاجتماعي ترتبط بها من خلال المفهوم الموحد والأصلي للربط. ولذلك يمكن أن نرى الرابط السياسي كعملية لا تأخذ صفاتها وشرعيتها إلا من قوتها. وهي عملية لا تكترث بأصول المواطنين (سواء الأصول الدينية أو الأسطورية أو العرقية أو الاجتماعية أو الأنثربولوجية) لأنها بداية بذاتها ولذاتها تزكيها وتقويها بالأنشطة النقدية للتفكير لدى كل شخص، وليس بشهادة لن تصبح في النهاية سوى "دين سياسي". وهذه العملية التأملية ليست في حاجة لشكل الإيمان من أجل أن تكون ولا من أجل أن نفكر فيها. وليست في حاجة لعقد موقع بين الأعضاء لأنها تتأصل في تجربة النقد العقلي القادرة على أن توحد بين الناس أكثر من أي ثقة في العقد الاجتماعي بشرط المحافظة على تفردهم.

ملحق

الأنظمة السياسية الأربعة



المؤلفة في سطور:

كاترين كنسلر

- أستاذ الفلسفة بجامعة ليل ٣ (فرنسا).
- متخصصة في الفلسفة الكلاسيكية وفلسفة الجمال.

من مؤلفاتها: جون فيليب رامو– روعة وغرق جماليات اللذة في العصر الكلاسيكي، المسرح والأوبرا في العصر الكلاسيكي، الجمهورية وإرهاب الدولة، التسامح والعلمانية، إلخ.

مدونة: صاحبة موقع (metzule.fr) الذي يحوي أهم المناظرات حول العلمانية.



المترجمان في سطور:

محمد الزناتي

- أستاذ اللغة العربية بالمدرسة الفرنسية بالقاهرة.

شاعر وكاتب مسرح ومخرج.

من مؤلفاته:

مسرحيات: استغماية؛ أقرع في الممنوع؛ الصندوق الأسود... إلخ.

شعر: الدنيا موسيقى لايف، تمثال خشب.

شارك في الكثير من المهرجانات؛ حصل على جائزة أحسن شاعر عامية من وزارة الثقافة (2003).

جيوم ديفو

- أستاذ فلسفة في المدرسة الفرنسية – القاهرة.

- باحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

من مؤلفاته: تعلم الفلسفة على يد حنة آرنت، النقلة عند الفارابي، الحمق عند المفكرين العرب... إلخ.



المراجع في سطور:

أ. م. د. فاطمة خليل محمد الدسوقي

أستاذ مساعد الأدب الفرنسي والترجمة قسم اللغة الفرنسية / كلية الآداب – جامعة حلوان.

١٩٧٢ حصلت على ليسانس كلية الألسن– جامعة عين شمس / قسم اللغة الفرنسية.

١٩٨٤ حصلت على درجة دكتوراه الدولة في الأدب الفرنسي من كلية فقه اللغة جامعة الكومبلوتنسي بمدريد / إسبانيا.

من أعمالها:

٢٠١٢ صدرت لها ترجمة قصص قصيرة بعنوان "**شعارات من حجارة**" تأليف الكاتب الألباني إيلجيت أليسكا، وترجمت **من الفرنسية** إلى العربية– المركز القومي للترجمة في سلسلة الإبداع القصصي.

٢٠١٣ صدرت لها مراجعة ترجمة مسرحية "**مونسرات**" **من الفرنسية** إلى العربية فى المركز القومي للترجمة.

٢٠١٥ صدرت لها مراجعة ترجمة رواية "**الجدار**" لجان بول سارتر **من الفرنسية** إلى العربية فى المركز القومي للترجمة.

صدر لها العديد من البحوث والدراسات النقدية باللغة الفرنسية منها: مصر الفرعونية، منظور الرواية الفرنسية: مارسيل بروست، اللغة الاصطلاحية: المفاهيم والسمات، الجانب اللغوي والترجمة في تعليم اللغة، بول فاليري: دراسة نقدية، الصداقة: حياة فنان: جيرار مورج، غرناطة في أعمال ثلاثة كتاب فرنسيين، القسوة في مسرح فرناندو أرابال، مفهوم الحب في رواية اعترافات فتى العصر لألفريد دي موسيه، تريستان كوربييه وديوانه الفريد: الحب الخائن، الكسندر فيالات: كاتب مهمل ونظرة فرنسية عن مصر، عن الأب والأم بقلم آني أرنوه، آلام مارجريت دوراس الشخصية في أعمالها الأدبية.

التصحيح اللغوي: وجيه فاروق

الإشراف الفني: حسن كامل



ما العلمانية؟

تنتمي العلمانية إلى مجال الحقوق وهي قانون يشرع العلاقة بين الدين والسياسة -لا تدخل للدولة في أمور الدين -ويحل الإشكالية التالية: كيف نضمن حرية الفكر للأشخاص دون أن ندمر الرابط السياسي؟ أما النظام اللاهوتي-السياسي فيجيب بالنفي: هذا من المستحيل لأنه يجب على المواطنين أن يشتركوا في نفس الاعتقادات ليتفقوا على التعايش، وأما بالنسبة للتسامح فيجيب على استحياء: يكفي أنهم يعتقدون بعقيدة ما مهما كانت. لكن العلمانية تجيب ببلاغة وتضمن حرية الفكر لكل فرد حتى لمن ليس له وجود! وعلى عكس التسامح الذي يضمن حرية الاعتقاد للطوائف المختلفة الموجودة بالفعل في المجتمع ويجبر الأشخاص على الانتماء، فالعلمانية، لأنها تفصل بين السياسة والدين، هي تحرر الأشخاص من طائفتهم واعتقاداتها.

تتأمل العلمانية في أصول السياسة مرةً أخرى. فهي لا تميز السياسة عن الدين في مضمونها فقط لكنها تبعد الرابط السياسي عن الرابط الاجتماعي.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح